



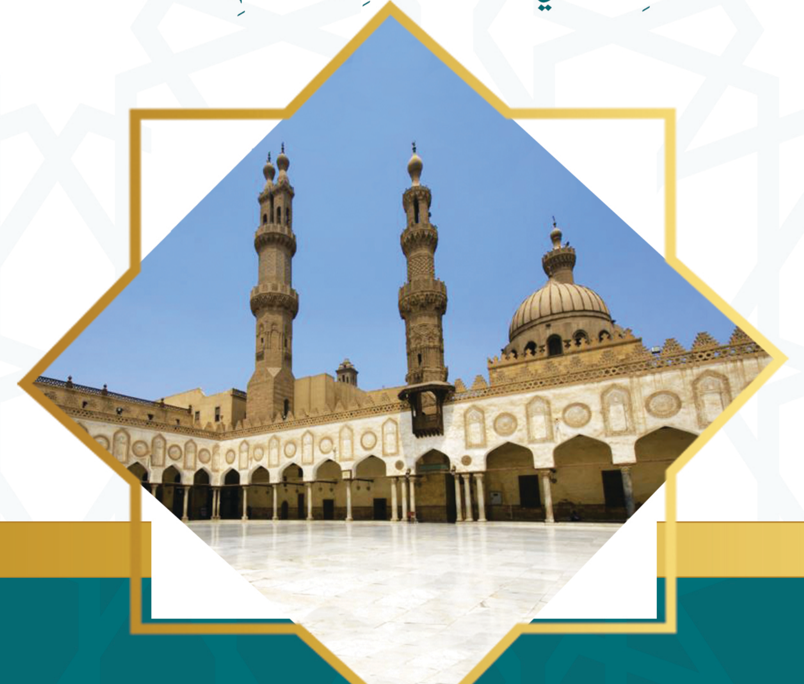





# أعمال المؤتمر العلمي الأول

## لكلية أصول الدين بالقاهرة

## قِرَاءَةُ التُّرَاثِ الإِسْلَامِي بَيْنَ ضَوَابِطِ الفَهْمِ وشَطَحَاتِ الوَهْمِ



8، 9 جمادى الثانية 1439هـ / 7، 8 مارس 2018م

برعاية فضيلة الإمام الأكبر

الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب (شيخ الأزهر)

برئاسة الأستاذ الدكتور

عبد الفتاح عبد الغني العواري

(عميد كلية أصول الدين)

## المجلد الخامس

# أعمال المؤتمر العلمي الأول

## لكلية أصول الدين بالقاهرة

« قِرَاءَةُ التُّرَاثِ الإِسْلَامِي بَيْنَ ضَوَابِطِ الفَهْمِ وَشَطَحَاتِ الوَهْمِ »

٨، ٩ جمادى الثانية ١٤٣٩هـ / ٧، ٨ مارس ٢٠١٨م.

---

برعاية فضيلة الإمام الأكبر

الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب (شيخ الأزهر)

---

برئاسة الأستاذ الدكتور

عبد الفتاح عبد الغني العواري

(عميد كلية أصول الدين)

## «المجلد الخامس»

# مجموع أعمال المؤتمر العلمي الأول

# لكلية أصول الدين – القاهرة

برعاية الإمام الأكبر

أ.د/ أحمد الطيب (شيخ الأزهر

مؤتمر قراءة التراث الإسلامي

٧، ٨ مارس ٢٠١٨م

القاهرة

# تابع- المحور السادس
# قراءات في التراث العقدي والأخلاقي

# البحث السادس

# القوة الدافعة لانتشار الإسلام

# (قراءة في نصوص الوحي وكتب التراث)

إعداد/ أ.د. خليل رجب حمدان الكبيسي

كلية العلوم الإسلامية - جامعة الأنبار - العراق

# مُقَدِّمَة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه، وبعد؛

إن كتب التراث الإسلامي قد اشتملت على جملة من الاجتهادات والأحكام الفكرية التي قد تقرأ قراءات خاطئة، تتغذى بها وعليها عقول قطاعات من الشباب المسلم تدفع بهم إلى التطرف والعنف، وتستغلها بعض الجماعات الفكرية والدوائر السياسية لتحقيق أغراض مصلحية، في تنمية التعصب والتشدد، وتشويه حضارة هذه الأمة، وتحريف بنيتها الفكرية، وتوجيه تدافعها مع معوقات مسيرتها الحضارية نحو الصراع مع نفسها، والتنازع مع وجودها، مما يحول دون قدرتها على التفاعل مع التطور العمراني والتسارع الحضاري، ساعد في هذا قصور خطابها عن مواجهة التحديات، وابتعاده عن مستوى التطور الفكري في الحياة، وانحرافه عن مراتب الخطاب الإسلامي المستند إلى القواعد الثابتة في القرآن الكريم والسنة الشريفة، وبما يؤول إلى إعاقة مسيرتها في طريق تحقيق رسالتها الإنسانية التي تحمتلتها.

نعم إن مثل هذه الأحكام الفكرية الاجتهادية مثلت في تاريخنا الطويل حاجة واقعية في الزمان والمكان المحددين، لكنها اليوم غدت عقبات حقيقية بوجه أية حالة صحية ومستمرة من التلازم المجتمعي، والتواصل الإنساني، مما يستلزم مراجعة فكرية شجاعة ومتأنية، تتجاوز استجرار الماضي، ولا تخضع لضغط الواقع الحاد، وما ينبغي أن يكون لمثلها سوى زيتونة العلم المتوقدة، ودائرة المعارف الجامعة، الأزهر الشريف، حفظه الله والعاملين فيه، وشيخنا الأكبر الأمين وفقكم الله لكل خير لهذه الأمة، وسدد خطاكم لحصانة الإسلام والمسلمين من كل سوء وشر.

وهذا البحث يتناول: "القوة الدافعة لانتشار الإسلام"، أو بعبارة أخرى: "هل الإسلام انتشر بالسيف أو بقوة مبادئه السمحة؟"، فقد لهجت بشبهته أفواه جماعات لإمالة الضعيف الغمر، والحدث الغر. وانطوت بعض كتب التراث الإسلامي على ما يوهم به، وجاءت الدراسة في ثلاثة مباحث:

**الأول**: بينت فيه حكم الإكراه في الدين. **الثاني**: درست فيه حكم إسلام المكره.

**الثالث**: القوة الدافعة لانتشار الإسلام.

# المبحث الأول

# منع الإكراه في الدين

## أولًا/ إقرار حرية الاعتقاد:

يقرر الإسلام الكرامة للإنسان، ويمنحها له بمجرد وصف الإنسانية فيه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[1]، وهذه الكرامة هي حصانة له، وصيانة لحقوقه من عصمة وحرية واستحقاق ومساواة، وكل ما تقتضيه الكرامة الإنسانية[2]. وإذا ما عطلت لعارض، فهي باقية على الأصل، "فالله لما خلق الإنسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة، حتى صار بهما أهلًا لوجوب الحقوق له وعليه، فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية ... والآدمي لا يخلق إلا وله هذا العهد والذمة، فلا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه، كما لا يخلق إلا وهو حر مالك لحقوقه"[3].

فالحرية الدينية مقدرة للجميع، رعاها الإسلام للإنسان ليحقق ذاته وكمال شخصيته[4]. وكل إنسان له الحق في اعتناق العقيدة التي يشاء، وليس لغيره حمله على ترك معتقده، ولا الضغط عليه بأي أنواع الضغط في سبيل إكراهه على الدخول في ملة أخرى، أو معتقد آخر[5].

وقد برزت حرية العقيدة في الإسلام نتيجة طبيعية لما ابتنيت عليه الشريعة من موائمة للفطرة الإنسانية، ولدعوتها إلى الوحدة الإنسانية، والزمالة البشرية في العالم على أساس تتعايش فيه الأديان، يكون

---

(١) سورة الإسراء، من الآية رقم: (٧٠).

(٢) ينظر: نظرات في الإسلام (ص١١١-١٢٢)؛ والقانون والعلاقات الدولية في الإسلام: المحمصاني (ص٥٥)؛ وأصول النظام الاجتماعي (ص١٦٩).

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام: البزدوي (٤/ ٢٣٨).

(٤) ينظر: الرسالة الخالدة (ص٩٩)؛ وحرية الفكر في الإسلام: الصعيدي (ص٦ وما بعدها)؛ والإسلام وحقوق الإنسان: محمد عبد المنعم خفاجي (ص٥٩-٧٥)؛ وأصول النظام الاجتماعي (ص١٥٩-١٧٨).

(٥) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص٢٤٨).

درجة في سبيل الرقي إلى عالم السلام الدائم؛ إذ التعايش الديني هو الوسيلة الفعالة لقيام تعايش سلمي. بل ما الغرض من الجهاد إلا تقرير حرية الاعتقاد.

وفي الجانب العملي التطبيقي، كانت معاهدات المسلمين مع غيرهم تنص على حرية الاعتقاد، وتؤكد عدم مساس دور عبادتهم بسوء، فلا تهدم كنائسهم ولا بيعهم، وقد فتحت المدن جميعًا على ذلك[١]. كما يسمح لهم بإنشاء كنائس ومعابد أخرى في أمصار المسلمين والمدن التي فتحوها عنوة بعد أذن ولي الأمر بذلك[٢]. ففي عهده ﷺ لأهل نجران: «**ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته ...**»[٣].

وجاء في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأهل إيلياء: «... أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم»[٤]. ولم يعرف التاريخ أن المسلمين نقضوا عهدًا، أو غدروا بذمة[٥]. كما لم يذكر التاريخ أنهم أكرهوا أحدًا على اعتناق الإسلام أو ترك دينه[٦].

وقد قرر الفقه الإسلامي جملة أحكام في هذا الصدد، منها: ترك الحرية لهم فيما أباحت لهم دياناتهم، من شرب الخمر، وأكل لحم الخنزير، وإعطائهم الحرية في قضاياهم الخاصة بالأحوال الشخصية، كل حسب ما تقرره ديانته[٧].

---

(١) ينظر: الخراج: أبو يوسف (ص١٤٩)؛ وأحكام الذميين والمستأمنين: د/ عبد الكريم زيدان (ص٩٦).

(٢) ينظر: أحكام الذميين والمستأمنين (ص٩٨-٩٩).

(٣) ينظر: الطبقات الكبرى: ابن سعد (١/ ١٦٦)؛ والخراج (ص٧٨)؛ ومجموعة الوثائق السياسية (ص١١١-١١٢).

(٤) ينظر: تاريخ الطبري (٣/ ١٠٥)؛ ومجموعة الوثائق السياسية (ص٣٤٥).

(٥) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام: الزحيلي (ص١٣٣).

(٦) ينظر: رسالة القتال : ابن تيمية (ص١١١).

(٧) ينظر: حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب (٢/ ٤١٠)؛ والمقنع: ابن قدامة (١/ ٥٢٧).

وهكذا يتبين لنا أن حرية الاعتقاد في الإسلام حق من حقوق الإنسان حتى تثبت بها إنسانيته وكرامته التي أقرها بناء على وصف الذمة. وهو إقرار لأمر طبيعي؛ إذ "إن ظاهرة الاختيار والمشيئة في الاعتقاد ظاهرة إنسانية، وظاهرة إلهية كونية، ومحاولة صب الناس في قالب هو مستحيل"(1). وما التشبث به إلا دليل على عدم الاستيعاب لطبيعة البشر والحياة؛ لأن تغيير ذلك محال في علم الله وقدره، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ﴾(2)، وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾(3).

## ثانيًا/ الإكراه في الدين ممنوع:

الإسلام لا يكره الإنسان على تبديل عقيدته واعتناق الإسلام، وإن كان يدعوه إلى ذلك، ولكن الدعوة شيء، والإكراه عليه شيء آخر؛ فالأول: مشروع، والثاني: ممنوع، قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾(4). ومن القواعد المقررة في الشريعة: "نتركهم وما يدينون"(5)، فلا تتعرض الدولة لغير المسلم في عقيدته وعبادته(6).

ومما يدل على أن الشريعة الإسلامية لا تجيز إكراه الناس على اعتناق الإسلام:

١- قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾(7). يقول الزمخشري: «أي: لم يجر الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكن والاختيار»(8). ويقول ابن تيمية: «وهذا نص علم أنا لا

---

(١) ينظر: الدين والدولة: د/ محمد البهي (ص٣٠٦–٣١٠).

(٢) سورة يونس، من الآيتين (٩٩–١٠٠).

(٣) سورة هود، من الآيتين (١١٨–١١٩).

(٤) سورة النحل، من الآية: (١٢٥).

(٥) ينظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام: البزدوي (٤/ ٣٨٦)؛ وفتح القدير: ابن الهمام (٣/ ٣٨٥).

(٦) ينظر: حقوق الأفراد في دار الإسلام: د/ عبد الكريم زيدان (ص١٢٣). ضمن كتاب له "مجموعة بحوث فقهية".

(٧) سورة البقرة، من الآية: (٢٥٦).

(٨) ينظر: الكشاف (١/ ٣٨٧).

نكره أحدًا على الدين، فلو كان الكافر يقتل حتى يسلم لكان هذا أعظم الإكراه على الدين»[1]. ويقول ابن كثير: «أي: لا تكرهوا أحدًا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح، جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام، وشرح صدره، ونور بصيرته، دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه، وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرها مقسورًا»[2].

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[3]، وقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ۝٣ إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾[4].

إن هذه الآيات تقرر أن هذا الدين إذا كان لا يواجه الناس بالخوارق المادية القاهرة، فمن باب أولى لا يواجهه بالقوة والإكراه؛ ليعتنق الدين تحت تأثير التهديد، أو مزاولة الضغط والقهر. وأن الحكمة الإلهية اقتضت أن يكون الإيمان عن اختيار ونظر، تحقيقًا لمعنى الابتلاء، ولتكريم بني آدم[5]، ولو أكره الكافر على ترك الكفر واعتناق الإسلام لما تحقق معنى الابتلاء والامتحان[6].

٣- إن القرآن قد حصر طرق الدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، وأبعد الجدل عن طريق تحصيلها، فقال: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾[7]. فلم يجعله بابا لها، "فلهذا السبب لم يقل: ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ

(١) ينظر: رسالة القتال: ابن تيمية (ص١٠٨)؛ ونظرية الحرب في الإسلام (ص١١).

(٢) تفسير القرآن العظيم (١/ ٣١٠).

(٣) سورة يونس، الآية رقم: (٩٩).

(٤) سورة الشعراء، الآيتين (٣-٤).

(٥) ينظر: تفسير المراغي (٣/ ١٦).

(٦) مفاتيح الغيب: الرازي (٧/ ١٥).

(٧) سورة النحل، من الآية رقم: (١٢٥).

أَحۡسَنُۚ، بل قطع الجدل عن باب الدعوة تنبيها على أنه لا يحصل الدعوة، وإنما الغرض منه شيء آخر"[1]، وإذا لم يعد الجدل من أبواب الدعوة فكيف يعد الإكراه طريق إلها؟

٤- لا يقدر أحد أن ينقل عن الرسول ﷺ أنه أكره أحدًا على الدخول في الإسلام، وقد أسر عددًا من المشركين ولم يكره أحدًا منهم[2]. بل روي عنه أنه منع رجلًا حاول أن يكره بعض ولده على الدخول في الإسلام[3].

٥- مما يساعد على الالتزام بهذا المبدأ في الواقع طبيعة العقيدة الإسلامية، فهي عقيدة متحررة من التعصب العقيدي، ومن احتكار فهمها، أو التوصية عليها من طبقة معينة تدعي تفسير نصوصها من دون الناس[4]. وما واجب الدولة بازائها إلا نشر دعوتها وتنظيمها والذب عنها لحمايتها. إضافة إلى أن الداعية ليس مسئولًا بعد أداء التبليغ عما تكون عليه نتيجة دعوته، قال تعالى: ﴿قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيۡكُم مَّا حُمِّلۡتُمۡۖ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهۡتَدُواْۚ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾[5].

*****

---

(١) مفاتيح الغيب (٢٠/ ٢٨٧).

(٢) رسالة القتال (ص١١١).

(٣) عن ابن عباس قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلًا مسلمًا، فقال للنبي ﷺ: «**ألا أستكرههما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟**»، فأنزل الله فيه ذلك. ينظر: جامع البيان (٥/ ٤٠٩)؛ والجامع لأحكام القرآن (٣/ ٢٨٠).

(٤) ينظر: أصول الدعوة (ص٢٩)؛ والشخصية الدولية (ص٢٥-٢٦).

(٥) سورة النور، الآية رقم: (٥٤).

## المبحث الثاني

## حكم إسلام المكره

### أولًا/ حكم إكراه الذمي والمستأمن على الإسلام:

اتفق الفقهاء على عدم جواز إكراه الذمي أو المستأمن على الإسلام، لكن إن وقع إكراه له فنطق الشهادتين هل يصح إسلامه؟ الجمهور على أنه لا يصح إسلامه[1]، قال ابن قدامة: «وإذا أكره على الإسلام من لا يجوز إكراهه كالذمي والمستأمن فأسلم لم يثبت له حكم الإسلام حتى يوجد منه ما يدل على إسلامه طوعًا، مثل أن يثبت على الإسلام بعد زوال الإكراه عنه، فإن مات قبل ذلك فحكمه حكم الكفار، وإن رجع إلى دين الكفر لم يجز قتله ولا إكراهه على الإسلام، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي»[2]. واستدلوا بما يأتي[3]:

١. قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[4]، فهو نص صريح في النهي عن الإكراه في الدين. والمراد نفي الحكم لما يكره عليه المرء في الدين.

٢. الإكراه هنا إكراه بغير حق؛ لأنا أقررناهم على كفرهم بموجب العقد معهم، وهذا مستلزم لعدم التعرض لهم، وقد أمرنا بالوفاء بالعهد، وإكراه الذميين أو المستأمنين على الإسلام مناف لذلك ما أقاموا على ما عوهدوا عليه والتزموا بعهدهم. فالإكراه هنا إكراه على ما لا يجوز، فلا يثبت حكمه.

وقد خالف أكثر الحنفية[5] في ذلك، فقالوا بصحة إسلامه في أحكام الدنيا، وعند الله باق على كفره إن لم يعتقد، واستدلوا لذلك بما يأتي:

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير (١٠/ ٥٥٥)؛ ونهاية المحتاج (٦/ ٤٣٥)؛ والمغني (١٠/ ٩٦)؛ والفروع (٦/ ١٧٢)؛ والمحلى (٨/ ٣٢٩)؛ والبحر الزخار (٤/ ١٦٧)؛ وشرائع الإسلام (٤/ ١٨٥).

(٢) ينظر: المغني (١٠/ ٩٦).

(٣) ينظر: كشف الأسرار (٤/ ٢٨٦)؛ والمجموع (٩/ ١٦٧)؛ والفتاوى الفقهية (٤/ ١٧٣)؛ والمغني (١٠/ ٩٦).

(٤) سورة البقرة، من الآية رقم: (٢٥٦).

(٥) ينظر: خزانة الفقه (١/ ٤٠٦)؛ والمبسوط (٢٤/ ٨٤)؛ والبناية في شرح الهداية (٨/ ٢٠٨-٢٠٩).

١. إن الإسلام هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، وقد سمعنا إقراره بلسانه، والإقرار باللسان يعبر عن القلب، فوجد أحد ركني الإسلام وهو الإقرار، وفي وجود الثاني احتمال، فرجحنا الإسلام؛ لأنه يعلو ولا يعلى عليه.

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾[1].

٣. قوله ﷺ: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله، فَمَنْ قَالَ: لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي نَفْسَهُ وَمَالَهُ إِلاَّ بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُ عَلَى الله**»[2].

٤. لقد قبل النبي ﷺ من المنافقين ما أظهروا من الإسلام، مع علمه ﷺ أنهم أظهروه خوفًا من السيف. لكن الحنفية قالوا: إن رجع إلى الكفر لا يقتل؛ لتمكن الشبهة[3].

ورأيهم هذا لا يقوى على المعارضة لرأي الجمهور وأدلتهم؛ لأنه أكره على ما لا يجوز إكراهه عليه، فلم يثبت حكمه في حقه، كالمسلم إذا أكره على الكفر[4].

ثم إن جمهور الحنفية - فيما يقوله أبو منصور الماتريدي[5] والمنقول عن أبي حنيفة - يقولون: الإيمان هو التصديق بالقلب، وإن الاقرار باللسان شرط وليس ركنا فيه. فإذا ما أجرى كلمة الإسلام على لسانه عن طريق الإكراه، "والإكراه دليل على أنه غير معتقد"[6]، سقط ركن الإيمان ولم يتحقق شيء منه[7]. فيكون كلامهم بالترجيح لوجود أحد ركني الإيمان واحتمال الثاني منقوض على ذلك؛ لعدم وجود الإيمان في أي وجه، إذ ما وجد كأثر للإكراه هو شرطه فقط. وأن "من قال بأن الإقرار ركن من الإيمان، لم يقل: إنه ركن

---

(١) سورة آل عمران، من الآية رقم: (٨٣).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: دعاء النبي إلى الإسلام والنبوة (٤/ ٤٨) برقم (٢٩٤٦)؛ ومسلم، كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله (١/ ٥١) برقم (٢٠).

(٣) ينظر: خزانة الفقه (١/ ٤٠٦)؛ والمبسوط (٢٤/ ٨٤)؛ ونتائج الأفكار: قاضي زادة أفندي (٧/ ٣٠٨).

(٤) ينظر: المغني: ابن قدامة (١٠/ ٩٦).

(٥) ينظر: كتاب التوحيد: الماتريدي (ص٣٧٣)؛ والعناية على الهداية (٧/ ٣٠٨)؛ وشرح العقائد النسفية (ص١٢٦).

(٦) ينظر: المبسوط (٢٤/ ٨٤)؛ والمجموع (٩/ ١٦٨).

(٧) ينظر: نتائج الأفكار (٧/ ٣٠٨-٣٠٩).

أصلي منه كالتصديق، بل قال: إنه ركن زائد، والتصديق ركن أصلي"[1]؛ ولذلك لم يكن متيقنًا غير الكفر الأصلي، والحادث هو شك، ومن القواعد المقررة: "اليقين لا يزول بالشك"[2].

وأما استدلالهم بالآية: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾[3]. فهي لا تدل على رأيهم؛ لأن معناها: "كل ما سوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه"[4].

وأما قوله ﷺ: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ..**» الحديث، فهو لا يستقيم دليلًا لهم؛ لأن الحنفية يرون أن الباعث على القتال هو الحرابة[5]، وليس الكفر. ثم إن المراد به المشركون العرب الذين لا تقبل منهم الجزية عند الجمهور ومعهم الحنفية[6]. وهؤلاء أيضًا كانوا معلنين الحرب، فيكون ورود الحديث لبيان سبب انتهاء القتال معهم الذي أعلنوه، وليس إقرارًا لمبدأ الإكراه على الإسلام. ولا يدخل فيه غير مشركي العرب؛ لصحة قبول الجزية من غيرهم في رأي الأئمة الحنفية[7].

وأما قبول إسلام المنافقين، فإنه لا يدخل في هذا الباب، إذ المنافق لم يحصل له إكراه، بل توهّمه بإمكان حصول الإكراه له الجَأَهُ إلى الإسلام، أو لأسباب أخرى. وإذا لم يتحقق هناك إكراه، فلا يكون دليلًا لهم، لا سيما وأن الحنفية أخرجوا السجن ليوم والضرب لسوط أو سوطين من الإكراه المعتبر في ثبوت الحكم[8]، فكيف بالشك أو الوهم؟

---

(١) ينظر السابق (٧/ ٣٠٩).

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان: ابن نجيم (ص٥٩، ٧٢).

(٣) سورة آل عمران، من الآية رقم: (٨٣).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (٨/ ١٣٠)؛ والجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٢٧)؛ وتفسير المراغي (٣/ ٢٠١).

(٥) ينظر: فتح القدير على الهداية (٤/ ٢٩١).

(٦) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١/ ١٠٦، ١٠٨)؛ وفتح الباري (١/ ٨٤)؛ وعمدة القاري (١/ ١٨١).

(٧) ينظر: خزانة الفقه (١/ ٣٧٥)؛ وفتح القدير (٤/ ٣٧٠-٣٧١).

(٨) ينظر: خزانة الفقه (١/ ٤٠٥)؛ والإكراه وأثره في التصرفات الشرعية: د/ محمد عواد العيني: بحث مقارن بين الشريعة والقانون الوضعي (ص٩٨-١٣٨). وفيه تفصيل واف لذلك.

## ثانيًا/ حكم إكراه الحربي وأثره:

إن المنقول في كتب الفقه أن جمهور الفقهاء يقولون بصحة إسلام الحربي إذا أكره عليه؛ لأنه إكراه بحق، فعد الاختيار قائمًا في حقه إعلاء للإسلام، واستدلوا بما يأتي[1]:

١. الآيات التي تأمر بقتال الكفار كقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾[2].

٢. قوله ﷺ: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلَّا الله...**» الحديث السابق.

٣. إن آية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[3]، منسوخة بآية السيف[4]، كما ذهب جماعة إلى أنها خاصة بالمعاهدين، مثل أهل الذمة والمستأمنين[5]، أو أنها في غير مشركي عرب الجزيرة[6].

وقال جماعة بعدم صحة إسلامه، وعدم جواز الإكراه[7]. وهذا ما نميل إليه ونرجحه؛ لما أوردناه في بداية الموضوع، وما ذكرناه أثناء مناقشة رأي الحنفية، ولما يأتي:

(١) عموم قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[8]، فهو نص عام عن أيّ إكراه، يشمل الحربي والذمي؛ لأن النكرة في سياق النفي تفيد العموم[9]. ولم يرد نص صريح يخصصه، فهو باق على أصل العموم[10]. وإذا قيل:

---

(١) ينظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٩٠)؛ بدائع الصنائع: الكاساني (٣/ ١٠٠)؛ الوسيط في المذهب: الغزالي (٥/ ٣٨٨)؛ والبحر الزخار (٤/ ١٦٧).

(٢) سورة التوبة، من الآية رقم: (٥).

(٣) سورة البقرة، من الآية رقم: (٢٥٦).

(٤) **روي هذا عن**: سليمان بن عيسى. الناسخ والمنسوخ: أبو عبيد (ص٢٨١)؛ والناسخ والمنسوخ: النحاس (ص٢٥٨).

(٥) ينظر: أحكام القرآن: ابن العربي (١/ ٢٣٣-٢٣٤)؛ والجامع لأحكام القرآن (٣/ ٢٨٠).

(٦) ينظر: تفسير عبد الرزاق الصنعاني (١/ ١٠٢)؛ وجامع البيان: الطبري (٥/ ٤١٣). وعزا القول به لقتادة.

(٧) ينظر: تفسير المنار (٣/ ٣٥-٤٠)؛ والتفسير الحديث: محمد عزة دروزة (٧/ ٣٨٤)؛ وآثار الحرب (ص٦٧).

(٨) سورة البقرة، من الآية رقم: (٢٥٦).

(٩)ينظر: فتح القدير: الشوكاني (١/ ٣٧٥).

(١٠) ينظر: الكشاف (١/ ٣٨٧)؛ ومفاتيح الغيب (٧/ ١٤-١٥)؛ والبحر المحيط (٢/ ٢٨٢)؛ تفسير ابن كثير (٢/ ١٥)؛ وروح المعاني (٣/ ١١)؛ وتفسير المنار (٢/ ٣٥)؛ وتفسير المراغي (٣/ ١٨)؛ والتفسير الحديث (٣/ ٣٨٣-٣٨٥).

إن المراد بها أهل العهد[1]، فهو مردود؛ لأن أهل العهد قد علم الوفاء لهم بعهدهم، فلا يكرهون على شيء[2].

قال أبو بكر الجصاص: «وجائز أن يكون حكم هذه الآية ثابتًا في الحال على جميع أهل الكفر؛ لأنه ما من مشرك إلا وهو لو تهود أو تنصر لم يجبر على الإسلام، وأقررناه على دينه بالجزية»[3]. ودفع الجزية من اليهود والنصارى والمجوس مع إقرارهم على أديانهم جائز بالإجماع[4].

وهي ليست منسوخة، قال الطبري: «ولا معنى لقول من زعم أن الآية منسوخة الحكم بالإذن بالمحاربة»[5]. فكيف يصح القول بنسخها مع الاتفاق على قبول الجزية من أهل الكتاب؛ إذ "إن الناسخ غير كائن ناسخًا إلا ما نفى حكم المنسوخ، فلم يجز اجتماعهما. فأما ما كان ظاهره العموم من الأمر والنهي، وباطنه الخصوص، فهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل»[6].

وقال ابن تيمية: «ذهب قوم إلى أنها منسوخة، وقالوا: هذه الآية نزلت قبل الأمر بالقتال ... وقال جمهور السلف والخلف: إنها ليست مخصوصة ولا منسوخة، بل يقولون: إنا لا نكره أحدًا على الإسلام، وإنما نقاتل من حاربنا، فإن أسلم عصم دمه وماله، ولو لم يكن من فعل القتال لم نقتله، ولم نكرهه على الإسلام ... ولا يقدر أحد قط أن ينقل أنه ﷺ أكره أحدًا على دخول الإسلام ... وكان من يعلم منه أنه لا يظلم الدين وأهله لا يقاتله، لا كتابيًا ولا غير كتابي»[7]. وبه قال عدد من المفسرين[8]. وإذا كان الإكراه لا يجوز كان إكراهه هنا إكراهًا على ما لا يجوز، فلا يثبت حكمه أيضًا كالذمي والمستأمن.

---

(١) **روي هذا عن**: بعض العلماء. ينظر: الناسخ والمنسوخ: النحاس (ص٢٥٨).

(٢) ينظر: رسالة القتال (ص١٠٩).

(٣) ينظر: أحكام القرآن (١/ ٤٥٣).

(٤) ينظر: بداية المجتهد (١/ ٣٩٠).

(٥) ينظر: جامع البيان (٥/ ٤١٥).

(٦) ينظر السابق (٥/ ٤١٤).

(٧) ينظر: رسالة القتال (ص١٠٩، ١١١).

(٨) ينظر: مفاتيح الغيب (٧/ ١٤)؛ والبحر المحيط (٢/ ٢٨١). ونقلاه عن القفال وأبي مسلم.

وعلى احتمال القول بأن آية النهي عن الإكراه هي فيما سوى مشركي عرب الجزيرة، فإن هؤلاء قد اجتمعت فيهم خصال ثلاث لم تجتمع في غيرهم؛ **أولها**: كانوا لا دين لهم، ولذلك لم يكره عرب نصارى تغلب على الإسلام[1]، **وثانيها**: كانوا معلنين الحرب على الإسلام دون هوادة، **وثالثها**: كانوا في عقر بيت الإسلام ودولته، وهذا اقتضته خصوصية حماية الدولة، فعوملوا بقانونها الخاص؛ ولذا لم يكرهوا على الإسلام قبل نشأة الدولة الإسلامية.

عن يعقوب الزهري قال: «سألت زيد بن أسلم عن قول الله تعالى ذكره: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، قال: كان رسول الله ﷺ بمكة عشر سنين لا يكره أحدًا في الدين، فأبى المشركون إلا أن يقاتلوهم، فاستأذن الله في قتالهم فأذن له»[2].

(٢) لم يجعل القرآن قيمة لإيمان المكره[3]؛ لذلك قال لفرعون إذ آمن عند الغرق: ﴿ءَآلۡـَٰٔنَ وَقَدۡ عَصَيۡتَ قَبۡلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾[4]، وقال: ﴿فَلَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥ وَكَفَرۡنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشۡرِكِينَ ۝٨٤ فَلَمۡ يَكُ يَنفَعُهُمۡ إِيمَٰنُهُمۡ لَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَاۖ﴾[5]، ولا التوبة عند معاينة الموت لقوله تعالى: ﴿وَلَيۡسَتِ ٱلتَّوۡبَةُ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ إِنِّي تُبۡتُ ٱلۡـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمۡ كُفَّارٌۚ﴾[6].

---

(١) يؤيده ما روي عن ابن عباس في سبب نزول آية النهي عن الإكراه، قال: كانت المرأة تجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده، فلما أجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، قالت الأنصار: لا ندع أبناءنا يخرجون معهم على دينهم، فأرادوا إكراههم على العودة إلى الإسلام فأنزل الله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾. ينظر: أسباب النزول (ص٥٨-٥٩)؛ والناسخ والمنسوخ: النحاس (ص٢٨٠).

(٢) ينظر: جامع البيان: الطبري (٥/ ٤١٤).

(٣) ينظر: الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب: شلتوت (ص٥٣). وله: القرآن والقتال (ص٥٣-٥٤) وبه قال قتادة. ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٢٧).

(٤) سورة يونس، الآية (٩١).

(٥) سورة غافر، من الآيتين (٨٤-٨٥).

(٦) سورة النساء، من الآية رقم: (١٨).

(٣) الإكراه ينافي التمكن والاختيار الذي به يقع الابتلاء والاختبار[١]، قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[٢]، فقد صح ابتلاؤه بعد أن منحه وسائل الإدراك والتمييز من سمع وبصر، والإكراه معطل لها، فلا يتم معنى الابتلاء بشرطه[٣]. وإن ختم قوله: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[٤]، بقوله: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾[٥]، يشير لذلك، وبيَّن الفخر الرازي هذا المعنى بعد ذكره لما تقوم عليه الدنيا من ابتلاء فقال: «يعني: ظهرت البينات، ووضحت الدلائل، ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه، وذلك غير جائز؛ لأنه ينافي التكليف»[٦].

(٤) الأصل في الإيمان هو الاعتقاد بالقلب، فـ"من لم يعتقد بقلبه فهو باق على كفره ... فإن الإسلام لا يحصل بدون اعتقاده"[٧]. إذ الإيمان عند محققي السلف: "تصديق خاص، مقيد بقيود، فإن الله لم يأمرنا بإيمان مطلق، بل إيمان وصفه وبينه، وهو تصديق تام، قائم بالقلب، مستلزم لما وجب من الأعمال القلبية وأعمال الجوارح"[٨]. ولذلك يسقط الإقرار عند تعذره، كما يبقى الاعتقاد عند انتزاع الإقرار بالكفر كرهًا، "والظاهر ممن يقولها (الشهادتين) تحت السيف أنه كاذب في إقراره"[٩]. وإذا كان الاعتقاد هو ركن الإيمان الأصلي فإن إقراره ساقط؛ لأن المكره ليس إلا ناطقًا بإرادة المكره، لا سيما وأن الفقهاء يقررون أن "الإنسان

---

(١) ينظر: الكشاف (١/ ٣٨٧)؛ ومفاتيح الغيب (٧/ ١٤)؛ والبحر المحيط (٢/ ٨١)؛ وروح المعاني (٣/ ١١)؛ وتفسير المراغي (٣/ ١٧).

(٢) سورة الإنسان، الآية (٢).

(٣) ينظر: الدين والدولة: د/ محمد البهي (ص٣٠٨).

(٤) سورة البقرة، من الآية رقم: (٢٥٦).

(٥) سورة البقرة، من الآية رقم: (٢٥٦).

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب (٧/ ١٥)؛ وتفسير ابن كثير (١/ ٣١١).

(٧) ينظر: المغني (١٠/ ٩٦).

(٨) ينظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية: السفاريني (١/ ٤٠٤) دمشق: مؤسسة الخافقين.

(٩) ينظر: المجموع (٩/ ١٦٨).

مجبول على حب الحياة، فلما هدد بالقتل فسد اختياره، وإذا فسد اختياره التحق بالآلة التي لا اختيار لها، بمنزلة سيف في يد المكره فينسب الفعل إليه"[1].

وإذا كان ركن الإيمان هو الاعتقاد القلبي، فإن الإكراه لا يحصل ذلك، إذ الإقرار لوحده - سواء عد شرطًا، أم ركنًا - لا يكتفى به لصحة الإسلام، ولا يعد مسلمًا عند الله من لم يعتقد بقلبه، حتى لو أقر برضاه[2].

(٥) لم يعتبر التقليد طريقًا إلى العلم في مجال التوحيد، إذا لم يعضده دليل اقناعي ولو إجماليًا، حتى ذهب بعض علماء التوحيد إلى القول في الاعتماد على التقليد فقط في أحكام التوحيد: "المقلد كافر". ويقول آخرون: "إنه عاص"[3] يقول الغزالي: «التقليد هو قبول قول بلا حجة، وليس ذلك طريقًا إلى العلم، لا في الأصول ولا في الفروع. وذهب الحشوية والتعليمية إلى أن طريق معرفة الحق التقليد، وهو باطل»[4]. كما رد المعتزلة إيمان المقلد[5].

(٦) إن إعلاء الإسلام لا يتحقق عن طريق الإكراه عليه، وإنما بانتشار مبادئه، وترسيخ الأفعال الفاضلة في الأرض، ودفع الفتنة في الدين وحماية دعوته[6]. بل إن "من الإساءة إليها، ومن الصد عنها، ومن وضع العراقيل في سبيلها، أن يجعل الإكراه طريقًا من طرق الإيمان بها ... فاتخاذ الإكراه وسيلة إلى اعتناقها فيه إلباسها ثوب التعقيد والالتواء والغموض، وإبعاد لها عن متناول العقول ... وليس من المعقول أنّ دعوة تريد لنفسها النجاح تحمل في طياتها عوامل ضعفها أو فنائها أو ما يسيء إليها ويشوه جمالها"[7].

---

(١) ينظر: شرح منار الأنوار: ابن العيني (٢/ ٣٧). وابن العيني لم يقل هذا للاحتجاج به في موضوعنا، وإنما للاحتجاج به في نفي الإكراه في مواضع أخرى، وأخذته لمناسبته لموضوعنا، فلا يلتبس الأمر.

(٢) ينظر: أصول الدين: البزدوي (ص١٤٦-١٥١)؛ وشرح العقائد النسفية (ص١٢٦-١٢٧)؛ وتحفة المريد (ص٢٦).

(٣) ينظر: تحفة المريد (ص٢١-٢٢). ونسب هذا القول للسنوسي؛ ورسالة التوحيد: محمد عبده (ص٧٧، ١٨١).

(٤) ينظر: المستصفى من علم الأصول: حجة الإسلام الغزالي (٢/ ٣٧٨).

(٥) ينظر: أصول الدين: البزدوي (ص١٥٢).

(٦) ينظر: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي: أبو زهرة (ص٢٥٧).

(٧) ينظر: الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب: شلتوت (ص١٧). وله: القرآن والقتال (ص٤٢-٤٣).

**وأما استدلالهم بآيات القتال، فيجاب عنه:**

١- إن آيات القتال لا تعارض آية النهي عن الإكراه، إذ الجهاد وسيلة لحماية الدعوة والمسلمين والدولة من العدوان، فهو سياج وقاية لحماية الدعوة[١]. والدعوة إلى الإسلام وصد العدوان غير الإكراه عليه، فهي مشروعة وهو غير مشروع[٢].

٢- إن قولهم بجواز إكراه الحربي يتعارض مع قول جمهور الفقهاء بأن مناط القتال هو الحرابة وليس الكفر، وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء من حنفية[٣]، ومالكية[٤]، وزيدية[٥]، وقول للشافعي وبعض أصحابه[٦]، والرأي الأظهر عند الحنابلة[٧]، وهو أحد رأيي الشيعة الأمامية[٨]، وبهذا قال أكثر العلماء والباحثين المحدثين[٩].

يقول ابن تيمية: «قتال الكفار هل هو سبب المقاتلة، أو مجرد الكفر؟ وفي ذلك قولان مشهوران للعلماء؛ **الأول**: قول الجمهور، كمالك، وأحمد بن حنبل، وأبي حنيفة وغيرهم. **الثاني**: قول الشافعي، وربما

---

(١) ينظر: الجهاد: محمد أبو زهرة، كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية (ص٩٤)؛ ورسالة التوحيد (ص٢١٩)؛ وتفسير المراغي (٣/ ١٨).

(٢) ينظر: الجهاد: أبو زهرة (ص٩٤)؛ وأحكام الذميين والمستأمنين (ص٩٥).

(٣) ينظر: المبسوط (١٠/ ٥، ٣٠)؛ البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٥/ ٨٤)؛ وفتح القدير (٤/ ٢٩٠-٢٩١).

(٤) ينظر: بداية المجتهد (١/ ٣٧٢-٣٧٣)؛ ومواهب الجليل: الحطاب (٣/ ٣٥١)؛ والتاج والإكليل لمختصر خليل: المواق (٤/ ٥٤٣)؛ والجامع لأحكام القرآن (٢/ ٣٤٩).

(٥) ينظر: الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير: السياغي (٤/ ٦١٣)؛ والبحر الزخار (٥/ ٣٩٧-٣٩٨).

(٦) ينظر: مغني المحتاج (٤/ ٢٢-٢٢٣)؛ ونهاية المحتاج (٨/ ٦١)؛ وفتح القدير (٤/ ٢٩١).

(٧) ينظر: المغني (١٠/ ٥٤١-٥٤٢)؛ والفروع: ابن مفلح (٦/ ٢١٠-٢١١)؛ والعدة شرح العمدة: المقدسي (ص٥٨٩).

(٨) ينظر: الروضة البهية: الشهيد الثاني (٢/ ٣٩٣)؛ والمبسوط: الطوسي (٢/ ١٢).

(٩) ينظر: تفسير المنار (١٠/ ٢٨٩)؛ ونظرية الحرب في الإسلام: أبو زهرة (ص٩-١٠)؛ والسياسة الشرعية: خلاف (ص٧٦)؛ وآثار الحرب في الفقه الإسلامي (ص٨٩).

علل به بعض أصحاب أحمد»[1]. ويقول الشيخ أبو زهرة: «اتفق الجمهور منهم على أن الباعث على القتال هو رد الاعتداء، وقرر الجمهور مناط القتال هو الاعتداء، كما تدل على ذلك النصوص المحكمة»[2].

٣- لو صح الإكراه لكان مناط القتال هو الكفر، لا الحرابة، أو هما معًا، ثم كيف يجوز إكراهه على الإسلام وله الحق في قبول الدخول في الذمة، فيعصم ماله ونفسه بها، أليست الجزية قد جعلها القرآن الكريم غاية لانتهاء القتال، ومع هذه الغاية لا يمكن القول بجواز الإكراه، ولا صحة إسلام المكره.

٤- إن النصوص الشرعية ووقائع التاريخ في عمل الخلفاء الراشدين وأقوال الفقهاء تتفق على أن ما يدعى إليه العدو عند قيام أسباب القتال، هو ثلاثة أمور، منها القبول بالسلام بمعاهدة يتفق عليها، وليس القتال أو الإسلام فحسب.

٥- لو كان القتال من أجل الإكراه على الإسلام لجاز قتل النساء؛ لشمولهن بخطاب الإيمان، مع أن الاتفاق حاصل على عدم جواز قتلهن[3]. بل لكان قتل الرهبان أولى، مع الاتفاق على منع قتلهم ما داموا لا يقاتلون. ولما صح قبول الجزية من الكفار[4]، ولكان السيف أو الإسلام هو الخيار، ولا صح استرقاق أسراهم، أو المن أو الفداء لهم، والمملوك المسترق لا يكره على الإسلام بالاتفاق[5]. وقد كان النبي ﷺ وأصحابه يأسرون الرجال والنساء من المشركين ولا يكرهونهم على الإسلام، وقد أسر النبي ﷺ ثمامة بن

---

(١) ينظر: رسالة القتال (ص١٠١).

(٢) ينظر: نظرية الحرب (ص١٠).

(٣) ينظر: بداية المجتهد: ابن رشد الحفيد (١/ ٣٧١)؛ ومراتب الإجماع: ابن حزم (ص١١٩).

(٤) تقبل الجزية من كل الناس بدون استثناء عند جمهور المالكية، ومن الناس جميعًا باستثناء مشركي العرب عند الحنفية والزيدية، ومن أهل الكتاب والمجوس دون غيرهم عند الشافعية والحنابلة والظاهرية والإمامية. ينظر: النتف في الفتاوي: السغدي (ص١٩٠)؛ والمحيط البرهاني: ابن مازة (٢/ ٣٥٥)؛ وبداية المجتهد (٢/ ١٥١)؛ والمجموع (١٩/ ٣٩٠)؛ والمغني (٩/ ٣٢٨).

(٥) ينظر: رسالة القتال (ص١١٠).

آثال وهو مشرك، ثم مَنَّ عليه ولم يكرهه على الإسلام حتى أسلم من تلقاء نفسه[1]. وكذلك مَنَّ على أسرى بدر[2].

٦- إن "هذا الأصل الذي ذكرناه – وهو أن القتال لأجل الحرب لا لأجل الكفر- هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة، وهو مقتضى الاعتبار؛ وذلك أنه لو كان الكفر هو الموجب للقتل بل هو المبيح له، لم يحرم قتل النساء كما لو وجب أو أبيح قتل المرأة بزنا أو وقود أو ردة، فلا يجوز مع قيام الموجب للقتل أو المبيح له أن يحرم ذلك؛ لما فيه من تفويت المال، بل تفويت النفس الحرة أعظم، وهي تقتل لهذه الأمور"[3].

وأما قوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله، فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه، وحسابه على الله**». فالإجابة عنه من وجوه:

فقد سبق معنا أن الأكثر على أن الحديث يتعلق بمشركي العرب خصوصًا دون غيرهم، ثم إنه يفهم منه قبول ظاهر الإسلام من المكره الحربي، وإن كان يظن أنه إنما أسلم خوفًا من السيف، لكن قبول الإسلام منه هنا ليس على أساس صحة إسلام المكره، بل يقبل إسلامه هنا لغرض يتعلق بمصلحة الحربي نفسه، وهو حقن دمه وعصمة ماله؛ لأن الحربي المشرك أو الكتابي الذي يجوز قتاله إذا أسلم حرم دمه وماله[4]. وهو ما يفهم أيضًا من حديث أسامة إذ كان في سرية فأدرك رجلًا فقال: «لا إله إلا الله»، فطعنه، قال أسامة: «فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي فقال رسول الله ﷺ: «**قال لا إله الله وقتلته؟**»، قال: «قلت: يا رسول الله: قالها خوفًا من السلاح». قال: «**أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا**»[5].

فمثل هذه الحالة – أعني عند قتال من قامت الأسباب لقتاله- يقبل منه ظاهر الإسلام حقنًا للدماء والأموال تسامحًا من الإسلام. يقول ابن تيمية معقبًا على حديث أسامة: «ولكن فرق بين أن يكون هو أو

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الجهاد، باب: في الأسير يوثق (٣/ ٥٧) برقم (٢٦٧٩).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الجهاد، باب: في المن على الأسير بغير فداء (٣/ ٦١) برقم (٢٦٨٨)؛ والبيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٦٨).

(٣) ينظر: رسالة القتال (ص١٢٧).

(٤) ينظر السابق (ص١١١).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا اله إلا الله (١/ ٩٦) برقم (٩٦).

أحد أكرههم حتى يسلموا وبين أن يكون قاتلهم ليدفع ظلمهم وعدوانهم عن الدين. فلما أسلموا صاروا من أهل الدين فلم يجز قتلهم. وكان من يعلم منه أنه لا يظلم الدين وأهله لا يقاتله، لا كتابيًا ولا غير كتابي»[1].

أما مسألة عقوبة المرتد فهي لا علاقة لها بمسألة حرية العقيدة، أو مبدأ عدم الإكراه في الدين، فهما مختلفان، "فالمسلم بإسلامه يكون قد التزم أحكام الإسلام وعقيدته، فإذا ارتد فقد أخلّ بالتزامه، وأساء للدولة، وتجرأ عليها، فيستحق العقاب؛ لأن إخلال الشخص بالتزامه يوجب عليه الجزاء، كما هو معروف في القانون"[2].

*****

# المبحث الثالث

# القوة الدافعة لانتشار الإسلام

إن إدراك الدوافع الحقيقية لانتشار الإسلام، وعلاقة ذلك بالفتوحات وامتداد دولة الإسلام، يقتضي الرجوع أولًا إلى بدء الدعوة الإسلامية، ثم السير معها إلى حيث بدء الحروب مع الجماعات والدول؛ لمعرفة ما إذا كانت بواعث الإذن بالقتال، ودوافع تلك الفتوحات جاءت أثر اعتداءات الجماعات والدول الأخرى، أم هي لنشر الإسلام أساسًا وللإكراه عليه؟

إن الدولة التي ترامت أطرافها بين الصين وفرنسا، وقضّت أركان أعظم دولتين كانتا تتصارعان على السيطرة والسيادة العالمية، انطلق ركبها من نفس واحدة، هو رسول الله ﷺ[3]، ابتدأ دعوته سرًا مستخفيًا ثلاث سنين، كان سلاحه فيها حجته وسحر بيانه، بعد ذلك أمره الله تعالى بإعلان الدعوة، فاستباحت

---

(١) ينظر: رسالة القتال (ص١١١).

(٢) ينظر: حقوق الأفراد في دار الإسلام (ص١٢٤).

(٣) ينظر: الشخصية الدولية: ياقوت (ص٤٠).

قريش لنفسها التعرض له بألوان من النكال والإيلام، من حصار ومقاطعة وتعذيب الضعفاء، فقصد الطائف يدعوها ويلتمس النصرة من ثقيف، لكنها رفضت استقباله، وأغرت به صبيانها[1]، عاد إلى مكة وقريش تتفجر غضبًا عليه ﷺ وعلى أتباعه، يقول ابن هشام: «عدوا على من أسلم واتبع رسول الله ﷺ من أصحابه، فوثبت كل قبيلة على من فيها من المسلمين، فجعلوا يحبسونهم ويعذبونهم بالضرب والجوع والعطش وبرمضاء مكة إذا اشتد الحر، من استضعفوا منهم يفتنونهم عن دينهم؛ فمنهم من يفتن من شدة البلاء الذي يصيبه، ومنهم من يصلب لهم وبعصمة الله منهم»[2]. وألجأت بعضًا منهم إلى الهجرة من بلده إلى أماكن متفرقة، سعيًا وراء حماية دينهم وأنفسهم، فقصد بعضهم الحبشة التي استقبلهم بها ملكها استقبالًا حسنًا[3].

ومع هذا ظل النبي ﷺ يدعو الناس بالحكمة، ويعفو عن المسيء كما أُمر: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾[4]، ويتصدى للوافدين على مكة يدعوهم إلى الإسلام ويعرض نفسه على القبائل[5]. "ومضت عشر سنين ومحمد لم يفتر ثانية عن الدعوة إلى دينه"[6]، وكان الناس يتسللون إلى بيت الإسلام الذي يحيطه أعداؤه بلهب الموت والحرمان. وحينما وفد جماعة من أهل يثرب لأمر ما إلى مكة اتصل بهم ﷺ، فبادر بعضهم إلى تصديقه؛ لمعرفتهم بأخباره عن طريق أهل الكتاب الذين كانوا يحدثونهم عنه، ثم تلا هذا الاتصال بيعتا العقبة[7]، فتوافدوا على الدخول في الدين الجديد، وطلبوا منه الهجرة إلى موطنهم، وهاجر الرسول ﷺ والمسلمون خفية، تاركين بلدهم وأموالهم وأهليهم وديارهم[8].

---

(١) ينظر: السيرة النبوية (١/ ٤١٩)؛ والسيرة الحلبية (١/ ٣٨٤)؛ وفقه السيرة: محمد الغزالي (ص٨١).

(٢) ينظر: السيرة النبوية (١/ ٢٧٧).

(٣) ينظر: السيرة النبوية (١/ ٣٢٢)؛ وتاريخ الطبري (٢/ ٩٥)؛ وتاريخ الإسلام (١/ ٨٧).

(٤) سورة الأعراف، الآية (١٩٩).

(٥) ينظر: السيرة النبوية: ابن هشام (١/ ٤٢٢).

(٦) ينظر: حضارة العرب: غوستاف لوبون (ص١٠٥).

(٧) ينظر: السيرة النبوية (١/ ٤٢٨-٤٣٨)؛ وتاريخ الإسلام (١/ ٩٢-٩٣).

(٨) ينظر: السيرة النبوية (١/ ٤٨٠)؛ والطبقات الكبرى (١/ ٢٢٥).

وكانت يثرب وما حولها قد وطئتها أقوام من أديان مختلفة قبل مقدمه ﷺ إليها، وكانت تدعو إلى دينها، ولها سلطان وأباطرة يحمونها، واستخدموا أنواعًا من الضغط على الناس ليعتنقوا دياناتهم، لكنهم لم يبلغوا – رغم ذاك – نجاحًا يحسب، في حين أن محمدًا ﷺ الذي ظهر فردًا، ومشي بين الناس يحمل دعوته، سرعان ما اجتمعت به قلوب من هاجر إليهم[1].

وبعد نزوله يثرب تألب عليه أعداؤه من كل الملل، فتبعته قريش وأعوانها إلى هناك، عندها لم يكن بد من مواجهة هذا الشر؛ لأن الإسلام إذ يكون دعوة إلى الحق والسلام لا يعني أن يكون ضعيفًا متثاقلًا، ولذلك وبعد أن امتد الشر إلى بيت الدعوة الجديد بقصد القضاء عليها اضطر «إلى أن يتمشق الحسام بعد أن فوض الله إليه أمر الدفاع عنه ورد كيد أعدائه، ومن ذلك الحين لم يعطه أولئك الأعداء، أي: مهلة تمكنه من إعادة الحسام إلى غمده»[2].

وقد أذن له بالقتال لدفع العدوان ورفع الظلم، وحماية الدين الجديد في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[3]، وهذه الآية في وضوحها وتعليلها للإذن بالقتال، وتحديدها الغرض منه، واضحة في تصوير الحالة تصويرًا ينافي تمامًا ما علق في أذهان كثيرة من صورة أن الكتاب والسيف متلازمان[4].

وكان ﷺ بعد ذلك ميالًا دائمًا إلى أية دعوة يدعوه إليها أعداؤه لإحلال السلام وإنهاء الحرب، فقبل الصلح مع قريش في "الحديبية" مع تفوقه آنذاك في القوة، ووافق على إملاء شروط لم يكن ليقبلها لو كانت وسيلة دعوته السيف؛ ولذلك ثارت حمية الدين في نفوس أصحابه لقبولها[5]، إلا أنه ﷺ كان يعلم بأن دعوته

---

(١) ينظر: رسالة التوحيد (ص٢٢١٠).

(٢) ينظر: دفاع عن الإسلام: فاغليري (ص٢٣).

(٣) سورة الحج، الآيتين (٣٩–٤٠).

(٤) ينظر: الرسالة الخالدة (ص٢٩٢).

(٥) ينظر: تاريخ الإسلام: حسن إبراهيم (١/ ١٢٧–١٢٩)؛ والرسالة الخالدة (ص٢٩٧).

إذا ما أتيح لها مواجهة الناس والاتصال بهم، عندئذ يمكنها أن تحول الشروط التي ظنت مهانة إلى سبب قوة لها، وقد قال المؤرخون في فترة السلم التي تلت صلح الحديبية، وزمنها سنتان، بأن من دخل الإسلام في أثنائها يزيد على من دخله منذ بدء الدعوة إلى حين ذلك الصلح، ومقدار تلك المدة عشرون سنة[1]. وقد وصفه القرآن الكريم بالفتح المبين[2].

بعد هذا الصلح استمر الرسول ﷺ يدعو الناس بالحكمة والموعظة الحسنة، حتى جاء اعتداء أهل مكة على خلاف ما تقضي به بنود صلح الحديبية، فكان لذلك أن غزا رسول الله ﷺ مكة وأنهى عدوانها، ثم عفا عن كل ما أقدمت عليه من اعتداءات سابقة[3]. وما هي إلا فترة قصيرة حتى توحدت الجزيرة العربية كلها بالإسلام، واتصفت بوحدة لم تعرفها من قبل، نتيجة لما أحدثه الإسلام فيها بخصائصه الذاتية من انقلاب في العقول والقلوب[4].

ولما كانت دعوة الإسلام لكل الناس، فإنه ﷺ أرسل بكتبه وليس جيوشه للتبليغ بالدعوة إلى الملوك والأمراء خارج الجزيرة العربية، فكان منهم من رد ردًا حسنًا، ومنهم من لزم الصمت، ومنهم من أعلن الحرب على الإسلام ككسرى الذي مزق كتاب الرسول ﷺ، وأرسل إلى عامله على اليمن ليبعث من يقتل محمدًا رسول الله[5]، ومن لزم الصمت منهم لم يكن بأحسن حال ممن أعلن العداء منذ ساعته طاغيًا، "فناصبوه وقومه الشر، وأخافوا السابلة، وضيقوا على المتاجر"[6].

---

(١) ينظر: السيرة النبوية (٢/ ٢٥٦)؛ وتاريخ الإسلام (١/ ١٣٠-١٣١).

(٢) في قوله: ﴿إِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحٗا مُّبِينٗا ۝١ لِّيَغۡفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا ۝٢ وَيَنصُرَكَ ٱللَّهُ نَصۡرًا عَزِيزًا﴾. سورة الفتح، الآيات (١-٣).

(٣) ينظر: زاد المعاد (٢/ ١٦٠)؛ وحضارة العرب: غوستاف لوبون (ص١٠٨).

(٤) ينظر: رسالة التوحيد (ص٢١٧).

(٥) ينظر: الطبقات الكبرى (١/ ٢٦٠)؛ والسيرة الحلبية (٣/ ٢٧٨)؛ وحضارة العرب (ص١٠٨-١٠٩).

(٦) رسالة التوحيد (ص٢١١).

ففي عام ٦هـ (٦٢٧ – ٦٢٨م) قتل الروم فروة بن عمر الجذامي عاملهم على "عتمان" بعد أن أسلم، وحاولوا عبثًا إقناعه ليرتد فلم يفعل، فأخذوه وحبسوه ثم صلبوه[١].

وفي عام ٨هـ (٦٢٩م) قتل شرحبيل بن عمرو الغساني عامل قيصر على (مؤتة) رسول رسول الله (الحارث بن عمير الأزدي) إلى أمير بصرى بعد أن قبض عليه[٢].

وفي العام نفسه أرسل رسول الله ﷺ مجموعة مؤلفة من خمسة عشر رجلًا إلى حدود شرق الأردن يدعون إلى الإسلام، ويستطلعون أمر الروم، فلما كانوا بمنطقة (طلة) بين الكرك والطفيلة، خرج لهم جمع كبير وقتلوهم جميعًا إلا واحدًا نجا بالفرار[٣].

ولم يكتفوا بذلك.. بل جمعوا الجموع الحربية على حدود الدولة الإسلامية، حتى إن هرقل تواجد مع جيشه في إحدى هذه التحشدات في منطقة (الكرك)، وأخبر رسول الله ﷺ بذلك جمع من الأنباط المتنقلين بين الشام والمدينة للتجارة[٤]. وهذه الأعمال من الروم "واضحة في بيان الاضطهاد والغيرة التي استولت على أفكارهم وأعمالهم، ولا مجال للشك في أن الروم وأنصارهم من العرب لما أخذتهم العزة والخوف من الدعوة السلمية لجأوا إلى العنف، بل إلى القسوة والغدر، ولم يكن بد لصاحب الدعوة من أن يدفع الشر عنها، ويقاتل في سبيل حريتها"[٥]. ولهذا جهز الرسول ﷺ قوة من المسلمين في عام ٨هـ (٦٢٩م) لصد هذا العدوان، واختبار قوة الأعداء، وللتعرف على أسباب تجمعهم، فكان أن وقعت معركة مؤتة مع الروم وحلفائهم الذين تبين أنهم قد جمعوا جموعًا كبيرة على حدود البلاد الإسلامية[٦]، ثم تلتها غزوة تبوك على أثر

---

(١) ينظر: الطبقات الكبرى (١/ ٢٩٤–٢٦٠)؛ الرسالة الخالدة (ص٢٩٤). نقله عن الكولونيل فردريك بيك: تاريخ شرق الأردن وقبائلها (ص٢٨٥)؛ ومحمد رسول الله: محمد رضا (ص٣٠٠) بيروت: دار المعرفة ١٩٧٥م.

(٢) المغازي: الواقدي (٢/ ٧٥٥)؛ ومحمد رسول الله: محمد رضا (ص٢٩٦). ومؤتة قرية بجوار الكرك.

(٣) الرسالة الخالدة (ص٢٩٤–٢٩٥)؛ ومقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية: علي علي منصور (ص١٠٠–١٠١). نقلاه عن "الكولونيل فردريك بيك" (ص٢٨٥)؛ ورسالة القتال (ص١١٢).

(٤) ينظر: البداية والنهاية: ابن كثير (٢/ ٢٤٠)؛ والرسالة الخالدة (ص٢٩٥).

(٥) ينظر: الرسالة الخالدة (ص٢٩٦).

(٦) ينظر: السيرة النبوية: ابن هشام (٢/ ٣٧٣–٣٧٥)؛ والمغازي (٢/ ٧٥٥)؛ ومحمد رسول الله (ص٢٩٦).

تجمع عدواني آخر للروم على حدود البلاد الإسلامية، قدره المؤرخون بأربعين ألف مقاتل، وذلك في السنة التاسعة للهجرة، لكن تلك الجموع تفرقت واختفت قبل وصول المسلمين إليها[1]. فعقد ﷺ معاهدات سلام وأمن مع أهل (أيلة) و(جرباء) و(أذرح) من أهل تلك المنطقة، وأقرهم على دياناتهم[2].

وهكذا لم نشهد في سيرته ﷺ أثناء قيامه بالتبليغ ما يدل على استعمال القهر والتعسف في سبيل نشر رسالته، بل كان يدعو بالحكمة والموعظة الحسنة، لا يعنف المعرض عن الإسلام، متبعًا المنهج الذي وضعه الله سبحانه حيث قال: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ۗ﴾[3]. ولا يرد على من يسيء إليه إلا بلطف: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ٱلسَّيِّئَةَ ۚ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾[4]. فكان ﷺ باعتباره داعية يدفع الإساءة إليه بالحسنى، لكنه في جانب القيادة للدولة والأمة كان يرد على الاعتداء بمثله[5].

وهذا السبيل هو الذي سار عليه خلفاؤه من بعده، يعلنون حرية الأديان وضرورة تعايش الناس بسلام، ويدعون إلى الله بالحجة والبينة، في الوقت الذي يدافعون عن أركان الدولة ومبادئها، فالدولة في الإسلام مخاطبة كعامة المسلمين بتبليغ الدعوة بالطرق المشروعة والحفاظ عليها، كما أن من واجبها الدفاع عن الدولة وحمايتها، والذب عن بيضة الإسلام والمسلمين[6].

فإذا ما قام ولي الأمر بواجب الدفاع عن الدولة، وصد من يقوم بعرقلة طريق الدعوة، وهو ضمن واجب الدولة الدفاعي عن الإسلام والمسلمين، فإنه لا يعني محاولة نشر الإسلام عن طريق القوة. فواجب الدولة بإزاء الدعوة هو حمايتها من القوة المعادية لا غير[7]. فقد كان المسلمون إذا ما فتحوا مدينة يبادرون إلى عقد معاهدة سلام مع أهلها تنص على عدم الاعتداء من الطرفين، وإقرار الحرية الدينية لأهلها، ثم يقوم

---

(١) ينظر: المغازي (٣/ ٩٩٠)؛ وتاريخ الإسلام (١/ ١٤٨).

(٢) ينظر: مجموعة الوثائق السياسية (ص٥٥–٥٦).

(٣) سورة الشورى، من الآية رقم: (٤٨).

(٤) سورة المؤمنون، من الآية: (٩٦).

(٥) ينظر: السبيل إلى دعوة الحق والقائم بأمرها: د/ محمد البهي (ص٩٦).

(٦) ينظر: النظريات السياسية في الإسلام: ضياء الدين الريس (ص٢٥٨–٢٧٦).

(٧) ينظر: الدستور القرآني: دروزة (ص٣٥٦).

الدعاة بعدها بشرح مبادئ الإسلام لهذه الشعوب، فمن شاء قبله، ومن شاء رفضه ومكث على عهده الذي أُمر المسلمون بالوفاء به.

ومن هذا التلازم بين وظائف الدولة السياسية والدينية، واقتران امتداد الإسلام بامتداد الفتوحات الإسلامية والدولة الإسلامية توهم بعض الباحثين في أسباب انتشار الإسلام(١)، فقالوا: «حرص محمد على نشر الإسلام بحد السيف»(٢). وأن الجهاد مشروع لنشر الإسلام بالقوة(٣). وأن "الإسلام ككل سلطان على أساس مذهبي لم يدخر وسعًا في سبيل دعوته وتأييد انتشارها في العالم»(٤). و"لقد بررت الإمبريالية العربية في عصر الفتوحات العربية نفسها بأداء الرسالة الدينية"(٥). وهذا الذي يتكرر اليوم توظيفه في عدد من دوائر الفكر والإعلام، ويردده بعض المتغربين في الوسط الإسلامي، ناظرين إلى ذلك من خلال مقاييس مادية تترجم الواقع الذي عاشته عقائدهم ومجتمعاتهم، متجاهلين الخصائص الذاتية في الإسلام كقوة دافعة للشعوب لاعتناقه، تاركة وراءها عقائدها المعقدة، أو المستَغَلَّة، ففسروا انتشار الإسلام على هذا الأساس(٦).

والحقيقة أن الفتوحات التي قامت بها الدولة الإسلامية للدفاع عن أهدافها ومبادئها ليست فتوحات دينية، إذ الأديان لا يمكن أن تفرض بالقوة فيما أثبته التاريخ(٧). وأن انتشار الإسلام ليس متأتّيًا من امتداد الدولة، فمن الممكن أن تمتد الدولة ولا يمتد معها الإسلام، وهذا ما أكده الفقهاء المسلمون، فقال بعضهم: «وليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون»(٨). ولو جال في فكرهم فرض العقائد بالقوة ما صح ذلك.

---

(١) ينظر: الدعوة إلى الإسلام (ص٤٦–٤٧)؛ الرسالة الخالدة (ص٢٩٠–٢٩١)؛ والشخصية الدولية (ص٤١).

(٢) ينظر: حياة محمد: واشنجتون ارفنج (ص٢٥٠، ٢٦٩–٢٩٧).

(٣) ينظر: الحرب والسلام في شرعة الإسلام: د/ مجيد خدوري (ص٧٥–٧٦، ٧٨، ٩٢).

(٤) ينظر: الشرع الدولي في الإسلام: د/ نجيب الإرمنازي (ص١٨) دمشق: ابن زيدون ١٩٣٠م.

(٥) ينظر: السياسة بين الأمم والصراع من أجل السلطان والسلام: هانز جي مورجنتاو (١/ ١٣٩) الدار القومية.

(٦) ينظر: الشخصية الدولية (ص٤١)؛ ودفاع عن الإسلام: فاغليري (ص٢٧–٢٨).

(٧) ينظر: حضارة العرب: غوستاف لوبون (ص١٢٨).

(٨) ينظر: العزيز شرح الوجيز (الشرح الكبير): الرافعي (٦/ ٤٠٤).

إن الذي يفسره لنا الواقع التاريخي أن هذه الشعوب ما أن ترفع عنها غمة الرق الفكري، وتدرك الإسلام، سرعان ما تترك ديانتها وتعتنق الإسلام بمحض إرادتها[١]. لقد كان وراء انتشاره سماحته وعدله مع الشعوب التي لم تألف مثل ذلك، مع بساطة العقيدة وملاءمتها للعقل والفطرة[٢]. تقول الكاتبة الفرنسية فاغليري: «لقد قوضت حضارتان، وزعزع دينان، فإذا بفيض جديد من حياة عارمة يتدفق في عروق تلك الشعوب الخائرة القوى، لقد تجلى أمام عيون العالم المندهش دين جديد بسيط سهل، يخاطب القلب والعقل جميعًا، وأقيم شكل من أشكال الحكومة أسمى إلى حد بعيد في خصائصه ومبادئه الأخلاقية من تلك المعروفة في ذلك العصر، وبدأ الذهب الذي كان مخبوءً في صناديق السراة ينتقل إلى أيدي الفقراء، مستهلًا نظامًا من التداول السليم»[٣].

فما كان المسلمون يفتحون بلدًا إلا ويعلنون حرية الدين والتسامح مع أهالي هذه البلاد[٤]. فمعاهدات المسلمين مع غيرهم كانت تنص على حرية الديانات، وإقرار دور العبادة، وعدم مساسها بسوء، وأن الوفاء بها معروف بين من أرخ لها. فحينما أحدث أهل قبرص حدثًا، وفسره الوالي نقضًا للعهد، استشار العلماء في ذلك، فكتب له موسى بن أعين: «ولم أر أحدًا ممن مضى نقض عهد أهل قبرس ولا غيرها»[٥]. وكتب إليه مالك بن أنس: «إن أمان أهل قبرس كان قديمًا متظاهرًا من الولاة لهم ... ولم أجد أحدًا من الولاة نقض صلحهم، ولا أخرجهم من مكانهم»[٦]. ولم تكن الدولة تنظر لهم كرعايا من الدرجة الثانية[٧] بل لهم ما لنا، وعليهم ما علينا، وكل دفاع عن حرماتهم وحقوقهم هو دفاع عن مبادئ الدولة وعن الدولة ذاتها؛ لذلك حين أسر أحد سلاطين التتر بعض المسلمين والنصارى، ثم أراد إطلاق سراح المسلمين دون النصارى

---

(١) ينظر: الدعوة إلى الإسلام: أرنولد (ص٤٦-٤٧)؛ ودفاع عن الإسلام (ص٢٧).

(٢) ينظر: رسالة التوحيد (ص٢١٨-٢١٩)؛ وحضارة العرب (ص١٢٨)؛ والدعوة إلى الإسلام (ص٤٦، ٦٥).

(٣) ينظر: دفاع عن الإسلام (ص٢٧).

(٤) ينظر: الدعوة إلى الإسلام: أرنولد (ص٩٧، ٣٥٠).

(٥) ينظر: الأموال: أبو عبيد (ص٢٢٥)؛ الأموال: الزنجاني (ص٤٢١)؛ وفتوح البلدان: البلاذري (ص١٦١).

(٦) ينظر: الأموال: أبو عبيد (ص٢٢٥). وبمثل هذا أشار عليه أكثر من استشارهم منهم.

(٧) هذا ما يدعيه مجيد قدوري في كتابه: "الحرب والسلم في شريعة الإسلام" (ص٧٥).

اعترضه شيخ الإسلام ابن تيمية قائلًا: «إنهم ذمة المسلمين، يسرى في حقهم ما يسرى في حق المسلمين في ذلك، فإذا لم تطلقهم مع المسلمين قاتل المسلمون وجاهدوا لفكاكهم»(١).

يؤكد هذا أن المائة سنة الأولى قد انتهت ولم يكن الداخلون في الإسلام من البلاد المفتوحة غير الثلث، أو يزيد قليلًا من أهلها(٢)، مع القدرة على الإكراه، حيث كانوا تحت سلطة الدولة. لكنهم بعد أن عايشوا ما عليه الإسلام والمسلمون تركوا دياناتهم وتمسكوا به، يقول غوستاف لوبون: «ساعد وضوح الإسلام البالغ، وما أمر به من العدل والإحسان كل المساعدة على انتشاره في العالم، ونفسر بهذه المزايا سبب اعتناق كثير من الشعوب النصرانية للإسلام، كالمصريين الذين كانوا نصارى أيام حكم قياصرة القسطنطينية، فأصبحوا مسلمين حين عرفوا أصول الإسلام. كما نفسر بهذا السبب عدم تنصر أيّ أمة بعد أن رضيت بالإسلام دينًا، سواء أكانت هذه الأمة غالبة ومغلوبة»(٣).

وليس أدل على ذلك من تحول المسيحيين أثناء الحروب الصليبية إلى الإسلام ومساعدتهم المسلمين ضد الصليبيين(٤)، كما أن أهالي البلاد المفتوحة من أصحاب الديانات الأخرى، واستجابة لعدالة المسلمين وحسن معاشرتهم لهم كثيرًا ما كانوا يقاتلون في صفوف المسلمين، رغم عدم فرض القتال عليهم. فنصارى تغلب وبنوا النمير خير من أنجد المثنى في موقعة البويب مع الفرس لمحو آثار هزيمة الجسر، وكان فخر هذه الموقعة لنصراني تغلبي قطع رأس زعيم الفرس، وعاد إلى صفوف الجيش يهتف ويفخر بعمله، والمسلمون يحيون فيه إخلاصه وشجاعته(٥).

والمغول الذين قدموا بشرهم وخرابهم إلى الشرق الإسلامي والعربي، وقد انعقدت عليهم الآمال من قبل الصليبيين للقضاء على الإسلام بعد أن تحالف هولاكو قائد الجيوش المغولية مع القوات المسيحية في

---

(١) ينظر: حقوق الإنسان: فتحي عثمان (ص٩٧)؛ وأشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسلام: رفيق العظم (١/ ٢٠٦).

(٢) ينظر: المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر: د/ مصطفى الشكعة (ص٨٣)؛ والإسلام: د/ أحمد شلبي (ص١٩٤).

(٣) ينظر: حضارة العرب (ص١٢٥).

(٤) ينظر: الدعوة إلى الإسلام (ص٨٣–٨٤).

(٥) ينظر: الفتوحات الإسلامية بعد مضي الفتوحات النبوية: أحمد زيني دحلان (١/ ٩١). وللاطلاع على مزيد من مثل ذلك، ينظر: حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول: د/ فيصل شكري (ص٩٨-١٠٢).

الشرق، وكانت زوجة هولاكو مسيحية، فعملت على استمالة زوجها إلى إخوانها، كما تزوج ابنه أباقان خان ابنة إمبراطور قسطنطينية، ورغم ذلك، فقد تسرب الإسلام إلى قلب هذه العائلة واعتنقته، وعملت بها في وسعها لحمايته، وأصبحت أداة نشر له بدلًا من معاداته[1].

وكانت مبادئه هي التي حركت قبائل البربر بعد فترة قصيرة من فتح بلادهم لتحمل مسؤولية نشره، وحمل أمانة دعوته عبر الصحراء إلى أفريقيا وأوربا[2]، فكانوا هناك لحمته وسداه.

وكان للتجار المسلمين دور كبير في انتشار الإسلام من خلال إخلاصهم في تعاملهم ووفائهم وأمانتهم، إضافة إلى اندفاعهم الذاتي للدعوة إليه، فحملوه إلى البلاد التي زاروها أو تعاملوا معها، ومثلوه خير تمثيل، فكانوا سببًا لنشره في جنوب الهند، وبلاد الملايو[3]، وجاوة، وسومطرة، والفلبين، والصين، فذاع هناك دون سفك قطرة دم واحدة، بل بطريق الدعوة فقط، وهكذا كان في بعض البلاد الإفريقية أيضًا[4]. فإذ يزعم المستشرقون بأن الإسلام انتشر تحت السيف بعد انتشاره أيام الفتوحات، فهل يمكن رد ما ذكرنا إلى هذا؟ وهل يمكن أن يستقيم هذا القول اليوم؛ إذ يشاهد انعطاف أهل الأديان والعقائد إليه كما يصوره لنا الكونت دي كاسترى بقوله: «وإن الذين يعتنقون الإسلام في وقتنا هذا إنما هم الخاصة، سواء من الهيئات الخاصة الأوربية أو الأمريكية. كما أن إخلاصهم في ذلك لا شك فيه؛ لأنهم أبعد ما يكونون عن الأغراض المادية»[5]. وتقول فاغليري: «إن أحدًا لا يستطيع اليوم أن يزعم أن سيف الفاتح هو الذي مهد السبيل أمام الإسلام، على العكس، ففي الأصقاع التي كانت في يوم من الأيام دولًا إسلامية تولت مقاليد السلطة

---

(١) ينظر: الدعوة إلى الإسلام (ص١٩٨-١٩٩)؛ حضارة العرب (ص١٢٨)؛ والإسلام (ص١٩٤).

(٢) ينظر: الدعوة الإسلامية في غرب إفريقيا وقيام دولة الغولاني في مطلع القرن (١٢هـ/ ١٩م): د/ حسن إبراهيم عبد الظاهر (ص٧٤-٧٩).

(٣) ينظر: حضارة العرب (ص١٢٥).

(٤) ينظر: المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر: الشكعة (ص٨٦-٨٨)؛ والدعوة إلى الإسلام (ص٨٦-٨٨)؛ حضارة العرب: (ص١٢٨-١٢٩)؛ وآثار الحرب (ص٥٧).

(٥) ينظر: الإسلام والثقافة العربية في مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات التغريب: أنور الجندي (ص٢٤٨).

حكومات جديدة، تنتسب إلى أديان أخرى، وعملت في أوساط المسلمين طوال فترات عديدة منظمات تبشيرية قوية، ومع ذلك لم توفق إلى زحزحة الإسلام وإقصائه»[1].

وأن ما وقع في بعض فترات التاريخ من حوادث اضطهاد أو قسوة، فهو مع قلته وندرته خارج عن مبادئ الإسلام وأصوله، فقد حدثت مثل هذه الأعمال مع ندرتها في حكومات خرجت في ذلك عن التسامح الإسلامي الأصيل، ولم يكن غير المسلمين فقط هم الذين نالتهم قسوة هؤلاء الحكام، بل والمسلمون أيضًا نالهم مثل ذلك، وهذا ما وقع في أيام المتوكل العباسي، والحاكم بأمر الله الفاطمي وبعض المماليك، فالمتوكل قسا أيضًا على المعتزلة والشيعة، والحاكم بأمر الله قسا على غير الشيعة[2]، وهو جميعه لا يقره الإسلام؛ ولذا يقول الفقهاء فيما يشاع من وضع قيود معينة لأهل الذمة ليفعلوها عند أدائهم الجزية؛ كطأطأة الرأس، والانحناء، وتعنيف الآخذ له: «هذه الهيئة المذكورة أوّلًا، لا نعلم لها على هذا الوجه أصلًا معتمدًا، وإنما ذكرها طائفة من أصحابنا الخراسانيين، وقال جمهور الأصحاب: تؤخذ الجزية برفق، كأخذ الديون، فالصواب الجزم بأن هذه الهيئة باطلة مردودة على من اخترعها، ولم يُنْقل أن النبي ﷺ ولا أحد من الخلفاء الراشدين فعل شيئًا منها مع أخذهم الجزية»[3]. وأن دعوى استحبابها أو وجوبها أشد بطلانًا، فيحرم فعلها إن غلب على الظن تأذيه بها، وإلا فتكره[4].

وليست الجزية التي كان يدفعها أهل الذمة إلى الدولة الإسلامية وسيلة إذلال أو إكراه أو عقوبة. فمقدار المال البسيط الذي يدفعه رعايا الدولة الإسلامية غير المسلمين القادرين والمقاتلين منهم فقط إلى الدولة هو ليس عقوبة على بقائهم على عقائدهم، وليس وسيلة إكراه لهم لتبديل دياناتهم، فمقدار الجزية أقل

---

(١) ينظر: دفاع عن الإسلام (ص٤٠).

(٢) ينظر: الرسالة الخالدة (ص٣١٠)؛ ودفاع عن الإسلام (ص٣٦)؛ والدعوة إلى الإسلام (ص٣٥٠).

(٣) ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين: النووي (١٠/ ٣١٥).

(٤) ينظر: تحفة المحتاج على المنهاج: ابن حجر الهيتمي (٩/ ٢٨٧). ونقل عن الشافعي في (الأم) أنها تؤخذ برفق وبلا ضرر. وينظر: مغني المحتاج (٦/ ٧١)؛ ونهاية المحتاج (٨/ ٩٤)؛ وحاشيتا قليوبي وعميرة (٤/ ٢٣٣)؛ وحاشية الباجوري على ابن قاسم الغزي (٢/ ٢٨٠).

مما يدفعه المسلمون إلى الدولة[1]، ومن ضعف عنها طرحت عنه وهو المروى عن عمر بن عبد العزيز[2]. هي لمعان أخرى ليس منها الإكراه، ومن أهم معانيها:

(١) أنها بدل عدم إلزامهم بواجب الدفاع عن الإسلام، وعن تأمين الدعوة الإسلامية، وصد من يقفون ضدها[3]، يقول ابن الهمام: «وجبت خلفًا عن نصرة مقاتلة الدار؛ لأن من هو من أهل دار الإسلام عليه نصرتهم»[4]. وحكمة ذلك أن الدولة الإسلامية دولة قائمة على عقيدة، وإلزام غير المسلمين بالجهاد دفاعًا عنها أو عن دعوتها لا ينسجم مع مبادئ حرية الاعتقاد والتسامح، ولهذا فإن من رغب بالنصرة مع المسلمين تسقط عنه الجزية[5]، وهو ما تم تطبيقه مع الجراجمة، إذ طلبوا أن يكونوا مسالح وعيونًا للمسلمين في جبل لكام، ولا يدفعون الجزية فاقروا على ذلك[6].

وكانت المعاهدات تنص عليه، جاء في كتاب عتبة بن فرقد أحد عمال عمر بن الخطاب لأهل أذربيجان بأنه أعطاهم "الأمان على أنفسهم، وأموالهم، ومللهم، وشرائعهم، على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم .. ومن حشد منهم (جند) في سنة وضع عنه الجزاء تلك السنة، ومن أقام فله مثل ما لمن أقام من ذلك"[7]. وهكذا عهد سويد بن مقرن أحد قواد عمر بن الخطاب لرزبان وأهل رهيستان وسائر أهل جرجان مثله[8]. وأمثال ذلك متكررة في معاهدات المسلمين مع أهالي المدن المفتوحة. وبهذا فإن كل من انخرط في صفوف القوات المسلحة تسقط عنه الجزية[9].

---

(١) ينظر: دفاع عن الإسلام (ص٣٥٤-٣٤٥)؛ ومنهاج الإسلام في الحكم: محمد أسد (ص١٣٨).

(٢) ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل: المواق (٣/ ١٨٠).

(٣) ينظر: الرسالة الخالدة (ص١٦٢).

(٤) ينظر: فتح القدير (٤/ ٣٦٩-٣٧٠).

(٥) ينظر: أحكام الذميين والمستأمنين (ص١٤٣-١٤٤، ١٥٥).

(٦) ينظر: فتوح البلدان: البلاذري (ص١٦٤).

(٧) ينظر: تاريخ الطبري (٣/ ٢٣٥)؛ ومجموعة الوثائق السياسية (ص٣٢٧).

(٨) ينظر: تاريخ الطبري (٣/ ٢٣٣)؛ ومجموعة الوثائق السياسية (ص٣٢٦).

(٩) ينظر: آثار الحرب (ص٦٧٦).

وبما أن القوانين في الدول الإسلامية اليوم تقضي بالتجنيد العام لكل مواطنيها، سواء التجنيد الإجباري، أو الاختياري، فإن مسألة الجزية تسقط عن جميع المواطنين، ولم يعد لها مبرر شرعي؛ لأنها ليست حكما لازمًا في كل حال وزمان، وإنما عند قيام أسبابها، فإن انتفت الأسباب انتفى الحكم، وهذا ما فهمه الصحابة حينما قرروا في معاهداتهم إسقاطها عمن حشد منهم مع الجند.

(٢) هذا المبلغ الضئيل يرمز إلى المشاركة في نفقات الدولة كالمسلمين في دفعهم للزكاة[١]. فمن يمتنع عن عن دفع الزكاة يقاتل لعدم ولائه، ولخروجه على قانون الدولة. وهي ضريبة مالية تؤدى إلى خزينة الدولة مثل أفراد الرعية جميعًا مقابل ما قرر لصاحبها من حق في الضمان والتكافل الاجتماعي. وبهذا جاء عن عمر بن الخطاب ﷺ حينما وجد شيخًا يهوديًا يسأل بسبب الحاجة والسن والجزية، فأخذه إلى منزله ورضخ له، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: «انظر هذا وضرباءه، فوالله ما انصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم، ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾[٢]. والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب»[٣].

نخلص من ذلك إلى أن الإسلام الذي يخاطب البشرية عمومًا بلا وسيط، انتشر في تلك الأصقاع المترامية بخصائصه الذاتية، من وضوح وانسجام مع الفطرة الإنسانية، فمبادئه السامية من كرامة، وعدل، وحرية، ومساواة، تقوم على أساس طبيعي بين الناس، لا يتفاوتون فيه ابتداء، بل خيرهم من سعى لخيرهم، يهذب النفس، ويعظم العقل، ويمجد العلم، ويوازن بين طاقات الإنسان المتباينة، ويوفق بين نزعاته وغرائزه؛ ولذلك فإن من الواجب التفريق بين امتداد الدولة الإسلامية، وبين امتداد الدعوة والإسلام، وعدم الخلط بينهما، ولا بين حركة كل منهما، فلم يكن انتشار الإسلام مسببًا عن امتداد دولته، كما أن دولة الإسلام لم تحارب غيرها لقهرهم على الإسلام، ولا لحالة اقتصادية دعتها لذلك، ولا لتكون أربى من

(١) ينظر: القرآن والقتال: شلتوت (ص٧٥)؛ والإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب: له (ص٣٥).

(٢) سورة التوبة، من الآية رقم: (ص٦٠).

(٣) ينظر: الخراج: أبو يوسف (ص١٣٦).

غيرها، بل لتصد الشر في موطنه، وتنشر الخير في الحياة، وتؤصل المثل والمبادئ السامية في الوجود، ولتحقق الحرية الحقة، وتعزز التعاون والتعارف بين الناس، ولتدعم السلام الشامل في العالم.

## المصادر والمراجع


١. آثار الحرب في الفقه الإسلامي: د/ وهبة الزحيلي، دمشق: دار الفكر.

٢. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام: د/ عبد الكريم زيدان، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٩٧٦م.

٣. أحكام القرآن: أبو بكر الجصاص، بيروت: دار الكتاب العربي ١٣٣٥هـ.

٤. أحكام القرآن: ابن العربي، تحقيق: علي البجاوي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٧م.

٥. الإسلام وحقوق الإنسان: محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة: محمود حلمي ١٩٥١م.

٦. الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب: الشيخ محمود شلتوت، القاهرة: الأزهر ١٩٥١م. وهو مطبوع أيضًا باسم (القرآن والقتال)، بيروت: دار الفتح، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.

٧. أصول الدين: البزدوي، تحقيق: د/ هانز بيتر لنس، القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ١٩٦٣م.

٨. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: ابن عاشور، تونس: الرسمية ١٩٦٤م.

٩. الأموال: أبو عبيد القاسم بن سلام، بيروت: دار الفكر.

١٠. البحر الزخار: ابن المرتضى الزيدي، القاهرة: السنة المحمدية، الطبعة الأولى ١٩٤٩م.

١١. البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، بيروت: النصر الحديثة.

١٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: الكاساني، مصر: الجمالية، الطبعة الأولى ١٩١٠م.

١٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد الحفيد، القاهرة: الاستقامة.

١٤. البناية في شرح الهداية: العيني، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى ١٩٨١م.

١٥. البداية والنهاية في التاريخ: ابن كثير، القاهرة: السعادة، الطبعة الأولى ١٣٣٢هـ.

١٦. التاج والإكليل لمختصر خليل: المواق، بيروت: دار الكتاب العربي.

١٧. تاريخ الإسلام: د/ حسن إبراهيم حسن، النهضة المصرية، الطبعة التاسعة ١٩٧٩م.

١٨. تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك): الطبري محمد بن جرير، القاهرة: الاستقامة ١٩٣٩م.
١٩. تحفة المريد على جوهرة التوحيد: إبراهيم البيجوري، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
٢٠. التفسير الحديث: محمد عزة دروزة، القاهرة: إحياء الكتاب العربي ١٩٦٣م.
٢١. تفسير القرآن الحكيم (المنار): محمد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية.
٢٢. تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، القاهرة: مصطفى محمد ١٩٦٨م.
٢٣. تفسير المراغي: أحمد مصطفى المراغي، مصر: مصطفى البابى الحلبي وأولاده، الطبعة الأولى ١٩٤٦م.
٢٤. التوحيد: أبو منصور الماتريدي، بيروت: الكاثوليكية ١٩٧٠م.
٢٥. جامع البيان في تأويل القرآن: الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.
٢٦. الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، القاهرة: دار الكتاب العربي ١٩٦٧م.
٢٧. الجهاد: محمد أبو زهرة. كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية.
٢٨. حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب: عبد الله بن حجازي الشرقاوي، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي ١٩٤١م.
٢٩. الحاوي الكبير: الماوردي، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.
٣٠. الحرب والسلام في شرعة الإسلام: د/ مجيد خدوري، بيروت: الدار المتحدة ١٩٧٣م.
٣١. حرية الفكر في الإسلام: عبد المتعال الصعيدي، القاهرة: دار الثقافة العربية، الطبعة الثانية.
٣٢. حضارة العرب: غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، عيسى البابي، الطبعة الرابعة ١٩٦٤م.
٣٣. حقوق الأفراد في دار الإسلام: د/ عبد الكريم زيدان. ضمن كتاب له بعنوان (مجموعة بحوث فقهية). بغداد: مكتبة القدس ١٩٧٦م.
٣٤. حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي: فتحي عثمان، بيروت: دار الشرق ١٩٨٢م.
٣٥. حياة محمد: واشنجتون ارفنج، ترجمة: د/ علي الخربوطي، القاهرة: دار المعارف ١٩٦٠م.

٣٦. الخراج: أبو يوسف، القاهرة: السلفية، الطبعة الرابعة ١٣٩٢هـ.
٣٧. خزانة الفقه وعيون المسائل: أبو الليث السمرقندي، بغداد: شركة الطبع والنشر الأهلية ١٩٦٦م.
٣٨. الدعوة إلى الإسلام: السير توماس أرنولد، ترجمة: د/ حسن إبراهيم، بيروت: الشيكشي.
٣٩. دفاع عن الإسلام: لورافيشيا فاغليري، ترجمة: منير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين ١٩٦٠م.
٤٠. رسالة التوحيد: محمد عبده، القاهرة: عيسى البابي، الطبعة السادسة ١٣٦١هـ.
٤١. الرسالة الخالدة: عبد الرحمن عزام، بيروت: دار الفكر، الطبعة الرابعة ١٩٦٩م.
٤٢. رسالة القتال: ابن تيمية. مطبوع تحت عنوان (قاعدة في قتال الكفار، ملحقة بكتاب الجهاد المشروع في الإسلام لعبد الله بن زيد آل محمود)، الدوحة: مطابع علي بن علي ١٣٩٣هـ.
٤٣. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: الشهيد الثاني العاملي، النجف: الآداب، الطبعة الأولى ١٩٦٧م.
٤٤. روضة الطالبين وعمدة المفتين: النووي، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٩٩١م.
٤٥. الروض النضير: السياغي الزيدي، الطائف: مكتبة المؤيد، الطبعة الثانية.
٤٦. السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية: عبد الوهاب خلاف، دمشق: دار القلم.
٤٧. السيرة النبوية: ابن هشم، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٩٥٥م.
٤٨. الشخصية الدولية في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية: د/ محمد كامل ياقوت، القاهرة: دار الهنا، الطبعة الأولى ١٩٧٠–١٩٧١م.
٤٩. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: المحقق الحلي، النجف: الآداب، الطبعة الأولى ١٩٦٩م.
٥٠. شرح العقائد النفسية: سعد الدين التفتازاني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
٥١. الشريعة الإسلامية والقانون الدولي: محمد أبو زهرة. القانون والعلوم السياسية – الحلقة الدراسية الثالثة، بغداد ١٩٦٩م. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٥٢. الطبقات الكبرى: ابن سعد، بيروت: دار صادر ١٩٥٣م.
٥٣. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير: أبو القاسم الرافعي القزويني، تحقيق: علي محمد عوض وعادل الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.
٥٤. العلاقات الدولية في الإسلام: د/ وهبة الزحيلي، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨١م.
٥٥. العناية على الهداية: البابرتي محمد جمال الدين الرومي البابرتي، بيروت: دار الفكر.
٥٦. الفتاوى الفقهية الكبرى: ابن حجر الهيتمي، جمع: الشيخ عبد القادر الفاكهي، المكتبة الإسلامية.
٥٧. فتح القدير على الهداية: ابن الهمام كمال الدين، القاهرة: الأميرية، الطبعة الأولى ١٣١٦هـ.
٥٨. الفروع: ابن مفلح المقدسي الحنبلي، القاهرة: دار مصر، الطبعة الثانية ١٩٦٧م.
٥٩. القانون والعلاقات الدولية في الإسلام: د/ صبحي المحمصاني، دار العلم للملايين ١٩٧٢م.
٦٠. الكشاف: الزمخشري، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٩٦٦م.
٦١. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: عبد العزيز البخاري، بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٧٤م.
٦٢. المبسوط: شمس الأئمة السرخسي، القاهرة: السعادة، الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ.
٦٣. المبسوط في فقه الإمامية: الطوسي، تحقيق: محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية.
٦٤. المجموع شرح المهذب: النووي، تحقيق: محمد العقبي، القاهرة: العاصمة. وتكملة المجموع: محمد بخيت المطيعي، مصر: الإمام.
٦٥. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة: د/ محمد حميد الله الحيدر آبادي، الطبعة الثانية ١٩٥٦م.
٦٦. المحلى بالآثار: ابن حزم، تحقيق: محمد منير الدمشقي، دمشق: إدارة الطباعة المنيرية ١٣٥٠هـ.
٦٧. المحيط البرهاني: ابن مازة، تحقيق: عبد الكريم الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.
٦٨. المستصفى من علم الأصول: أبو حامد الغزالي، بغداد: مكتبة المثنى، الطبعة الثانية ١٩٧٠م.

٦٩. المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر: د/ مصطفى الشكعة، نهضة مصر، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.

٧٠. المغازي: الواقدي، تحقيق: د/ مارسدن جونس، اكسفورد: جامعة اكسفورد ١٩٦٦م.

٧١. مغني المحتاج: محمد الخطيب الشربيني، القاهرة: الاستقامة ١٩٥٥م.

٧٢. المغني: ابن قدامة المقدسي، بيروت: دار الكتب العربي ١٩٧٢م.

٧٣. مفاتيح الغيب: الفخر الرازي، طهران: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.

٧٤. مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية: المستشار علي منصور، بيروت: دار الفتح، ١٩٧٠م.

٧٥. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علال الفاسي، الدار البيضاء، الوحدة العربية.

٧٦. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: الحطاب، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

٧٧. الناسخ والمنسوخ: أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد المديفر، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الثانية ١٩٩٧م.

٧٨. الناسخ والمنسوخ: أبو جعفر النحاس، القاهرة: السعادة، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ.

٧٩. نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار: قاضي زادة أفندي، القاهرة: الأميرية ١٣١٧هـ.

٨٠. نظرات في الإسلام: د/ محمد عبد الله دراز، دار الأرقم ١٩٧٢م.

٨١. النظريات السياسية الإسلامية: د/ محمد ضياء الدين الريس، دار المعارف ١٩٦٧م.

٨٢. نظرية الحرب في الإسلام: أبو زهرة، المصرية للقانون الدولي، عدد (١٤) ١٩٥٨م.

٨٣. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: الرملي، بيروت: دار الفكر ١٩٨٤م.

٨٤. الوسيط في المذهب: حجة الإسلام الغزالي، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

# البحث السابع

# التاريخية وتوظيفاتها الحداثية في العقيدة (الإلهيات نموذجًا)

إعداد/ د. عواد محمود عواد سالم

كلية أصول الدين - جامعة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة: الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن تبع هداه. **أما بعد؛**

فإن التفلسف يبدأ بالدهشة، والدهشة هي التي تدفع الإنسان إلى طرح أسئلة عديدة حول الوجود، وذلك بهدف إيجاد تفسير عقلي لمبدأ الوجود ومنتهاه وغايته، ثمَّ ارتفعت موجة التفلسف، وانتقلت من الخارج إلى الداخل، أي: انتقلت من البحث في العالم الخارجي إلى البحث في ذات الإنسان، وبدأ الإنسان تفلسفه من ذاته، فطفق يثير تساؤلات حول بداية الوجود الإنساني ومصيره وغايته، ومن هذا التفلسف الداخلي ينتقل الإنسان إلى التفلسف الخارجي لينطلق في أرجاء الكون، محاولًا كشف أسراره، مستخدمًا عقله المجرد.

من هنا يمكن القول بأن الفلسفة هي عبارة عن بحث عقلي حر لمجموعة من المشكلات التي لا تكاد تختلف من عصر إلى عصر اللهم إلا في الأسلوب والصياغة والصبغة الخاصة بفلسفة كل أمة، والنظريات الفلسفية العميقة ليست مجرد صناعة نظر، وليست بحثًا عقيمًا، وإنما هي مجموعة من الأفكار تنعكس على مرآتها شخصيات الشعوب، وبناءً عليها يقاس مدى تقدمهم أو تخلفهم، فالفلسفة - على حد تعبير راكيتوف - هي الخلاصة الروحية لعصرها، وبصفتها فلسفة العالم المعاصر تكون منظومة معارف خاصة، تعبر عن مكانة الإنسان في العالم، وعن موقفه من العالم المحيط، وتسعى إلى استجلاء الكون، وما يلازمه من سنن وقوانين[1].

كذلك الفلسفة ليست دائمًا هي رد الفعل، بل هي الفعل؛ لأنها "ليست هي الفرع المعرفي الذي يكتفي بالإجابة على الأسئلة التقليدية، بل هي التي تحيي مشكلاتها الباقية، وتخلق مشكلات جديدة كلما استطاعت، وتجعلنا نفكر فيها، ونحياها اليوم ... بذلك تصبح الفلسفة رسالة دائمة، لا يستطيع أن يتخلى الإنسان عن حمل أمانتها ومسؤليتها إلا إذا أراد أن يتخلى عن حقيقته كإنسان"[2].

---

(١) راجع: أسس الفلسفة، راكيتوف (ص٩) ت موفق الدليمي، ط دار التقدم، موسكو.

(٢) مدرسة الحكمة، د/ عبد الغفار مكاوي (ص١٠) ط الهيئة العامة للكتاب.

وفي عصرنا الحاضر.. تواصل الفلسفة منهجيتها، فكما تعاملت مع إشكاليات الماضي، وبذل الفلاسفة جهدًا عقليًا كبيرًا عبر العصور المختلفة حول مباحث الوجود والمعرفة والقيم، عادت الفلسفة من جديد في الوقت الراهن إلى سيرتها الأولى، ويؤكد المهتمون بقضايا المعرفة أنَّ الفلسفة في الوقت الرّاهن تسجل عودتها إلى ساحة الاهتمام المعرفي، ولكنها عودة متميزة؛ حيث إنها لم تقتصر فقط على النبش في الرسوم المعرفية الباقية، والأجداث الفلسفية الهالكة، ولم تستصحب إشكاليات الماضي لتتعاطى معها في الحاضر، بل راحت تستشكل من جديد بكل ما يتصل بالراهن المعرفي، وهذا البحث الفلسفي المستمر باستمرار الإنسان، المتطور بتطوره الفكري والمجتمعي، المساير لواقعه، يمكن أن يسمى بالفلسفة الخالدة.

ومن خلال تناول قضايا الفلسفة المعاصرة يمكن القول أيضًا بأن البحث الفلسفي النظري سجل تقدمًا منهجيًا، وهذا التقدم يتمثل في مقدرة الفلسفة على إنتاج المصطلحات، واختراع المفاهيم، ومن المفاهيم التي أنتجتها الفلسفة المعاصرة وبرزت على الساحة الفكرية بقوة: البنيوية - التفكيكية (الهيرمنيوطيقا) - التجريدية، وغيرها من مصطلحات تحولت على يد العلمانيين إلى نزعات كانت بمثابة معاول الهدم التي حاولوا بها النيل من الثوابت، ومن حرمة النصوص الدينية من ناحية، وإقامة القطيعة المعرفية بيننا وبين التراث من ناحية أخرى.

ومن بين المصطلحات التي أنتجتها الفلسفة المعاصرة مصطلح (التاريخية) أو (التاريخانية)، والتي سأحاول من خلال هذه الوريقات المتواضعة قراءة هذه النزعة قراءة تكشف عن مفهومها، وظهورها في المحيطين: الأوربي والعربي، وأهم الأفكار التي يرددها التاريخيون، وأهم الميادين التطبيقية للنزعة التاريخية.

**ويتكون هذا البحث من مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة:**

**المقدمة**: فيها تمهيد لموضوع البحث.

**المبحث الأول**: مفهوم التاريخية لغةً واصطلاحًا.

**المبحث الثاني**: نشأة وظهور النزعة التاريخية.

**المبحث الثالث**: التوظيفات الحداثية للنزعة التاريخية.

**المبحث الرابع**: منهج التاريخية في التعامل مع النص الديني.

**المبحث الخامس**: تطبيق النزعة التاريخية على قضايا العقيدة.

**خاتمة البحث**: وفيها أهم النتائج المستخلصة من البحث.

**والله من وراء القصد، وهو نعم المولى ونعم النصير**

**د/ عواد محمود عواد سالم**

**كلية أصول الدين بالقاهرة - جامعة الأزهر الشريف**

*****

## المبحث الأول

## مفهوم التاريخية لغةً واصطلاحًا

اختلفت الآراء والاتجاهات في تفسير مصطلح (التاريخية)، ولشدة الخلاف حول هذا المصطلح تحولت (التاريخية) من مجرد مصطلح فلسفي ناشئ من تعاطي الفلسفة لمشكلات الواقع إلى نزعة واتجاه، سمته المميزة له: الميل كل الميل نحو الفلسفات المادية، ولزم عن الغلو المادي للنزعة التاريخية ذلكم الموقف السلبي الذي اتخذته حيال الحقائق كلها، وعلى رأسها الميتافزيقا والحقائق الدينية[1].

وما يعنينا هنا الآن هو محاولة تفسير المصطلح تفسيرًا يظهر من خلاله أهم ما تنطوي عليه النزعة التاريخية من أفكار؛ ليتسنى لنا بعد ذلك تقييمها والحكم عليها؛ لأن العلم بالشئ والحكم عليه فرعٌ عن تصوره.

### أ- التاريخية لغة:

للفظ التاريخية في اللغة العربية معنييان:

**المعنى الأول**: أنها نسبة إلى التاريخ، أو إلى ما هو تاريخي.

---

(١) راجع: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، د/ مرزوق العمري (ص٢١) ط١، دار الأمان، الرباط ٢٠١٢م.

والتاريخية بهذا المعنى مشتقة من التاريخ، وهو اللفظ الدال على التخصص الذي يدرس الأحداث الماضية، والتاريخ في اللغة: هو تعريف الوقت، فقد جاء في لسان العرب "التأريخ تعريف الوقت، والتوريخ مثله، وأرَّخ الكتاب، وأرَّخه ليوم كذا: وقته"(١).

والتاريخ كعلم عرفه (ابن خلدون) بأنه هو: خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال(٢).

وبناءً على هذا التعريف فالتاريخ مجموعة من الأخبار، والأخبار يجب أن تخضع لمعايير التحري والتثبت للتأكد من صحتها وصدقها، وعلى هذا فالإسناد وما يتبعه من بحث في أحوال الناقلين، وما يتصل بسند الخبر من اتصال أو انقطاع ضروري في نقل الأخبار، وهذا التعريف يمثل وجهة النظر الإسلامية في علم التاريخ.

ويُعرَّف علم التاريخ كذلك بأنه: هو العلم الذي يبحث في حياة الأمم والمجتمعات والعلاقات التي تقوم بينها(٣).

ويمثل هذا التعريف وجهة النظر الغربية لعلم التاريخ، والتي لا تنظر لصحة الخبر، وطريق نقله، ولا تعيره اهتمامًا، وإنما التركيز على مضمون الخبر، فمن وجهة النظر الغربية يجب أن يتخلى المؤرخ عن المنهج الوصفي المقتصر على مجرد وصف الواقعة أو الحدث التاريخي، أو النص، بل يجب أن يكون لموهبة الباحث وإمكانياته، وسعة خياله، ودقة تحليله دور في قراءة وتمحيص كل ما هو تاريخي من نصٍ أو حدث، وهذا ما يُسمى بـ(ذاتية المؤرخ).

---

(١) لسان العرب، مادة (أ ر خ) (٣/ ٦٦) ط١، دار صادر، بيروت. وراجع: القاموس المحيط، مادة (أ ر خ) (ص٢٢٦) ط دار الفكر، لبنان ١٩٩٥م.

(٢) راجع: مقدمة ابن خلدون (ص٢٧) ط دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣) راجع: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (ص٢٢٧) ط دار الكتاب اللبناني ١٩٧٨م.

وهذا يعني أن التاريخ خاضع لذاتية المؤرخ؛ ولذا فإن الحوادث التاريخية لا تتكلم إلا إذا جعلها المؤرخ تتكلم، والنص التاريخي لا ينبغي أن يتكلم إلا بما يراه القارئ المعاصر؛ فإن كل تاريخ ماضي، هو في الأصل تاريخ معاصر؛ لأننا ينبغي أن نري الماضي بأعين الحاضر.

وهكذا.. فالتاريخ من وجهة النظر الغربية هو ما يصنعه المؤرخون؛ إذ إن كشف الماضي على حقيقته متعذر، فالتاريخ هو وجهات نظر المعاصرين وقراءاتهم للأحداث والنصوص، وفي إطار هذا المنظور الأوربي للتاريخ ظهرت فكرة (التاريخية) لتأخذ أبعادًا جديدة، وتتحول من مجرد مصطلح فلسفي إلى اتجاه فكري له فلسفته الخاصة في التعامل مع النص الديني(١).

**المعنى الثاني:** أنها مصدر صناعي، والمصدر الصناعي: هو مصدر الفعل المصنوع بزيادة ياء مشددة وتاء على الاسم للدلالة على حقيقة ما، وما يحيط بها من الهيئات والأحوال(٢).

والتاريخية كاسم: هي لفظ يدل على صفات معينة: كالارتباط بالأسباب، والزمان، والمكان، وعدم قابلية الحدث بذاته للتكرار.

وما سبق هو مجرد تحليل لغوي لكلمة التاريخية، وهذا التحليل اللغوي لا يشفي غليلًا في البحث الفلسفي، ولا يعطي صورة محددة عن النزعة التاريخية كاتجاه له سماته وأفكاره الخاصة؛ وحتى نفي بهذا الغرض لا بد من عرض بعض تعريفات الاصطلاحية للتاريخية.

## ب-التاريخية اصطلاحًا:

أحاط بمصطلح التاريخية الغموض وعدم التحديد، فالتاريخية من المصطلحات التي أثارت نقاشات لا تنتهي، وبذلك أصبحت التاريخية عصية عن قبول تعريف جامع مانع، ونتيجة لذلك تعددت مفاهيمها الاصطلاحية، ومن أهمها ما يلي:

١- **المفهوم الأول/** التاريخية: هي مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الثقافي والاجتماعي الخاص به، ومحيطه الذاتي التاريخي.

---

(١) راجع: العلمانيون والقرآن "تاريخية النص" (ص٢٩٢)، د/ أحمد إدريس الطعان، ط١، دار ابن حزم، السعودية ٢٠٠٧م.

(٢) راجع: معجم المصطلحات النحوية والصرفية (ص١٢٧)، د/ محمد سمير نجيب اللبدي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٥م.

ويفهم من هذا التعريف: أن التاريخية نزعة خلَّاقة، تميِّز كل مجتمع، وتكوِّن ثقافته الخاصة، بمعزل عن النصوص، وهذه النزعة ترى أن التاريخ الخلاق مستمر متطور بلا نهاية(١).

٢- **المفهوم الثاني/** التاريخية: هي القول بأن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي، وتطلق التاريخية على المذهب الذي يرى أتباعه أن اللغة والأخلاق والقيم كلها ناشئة عن إبداع جماعي لا شعوري(٢).

ومعنى هذا: أن الأخلاق واللغة والمعتقدات لا تعود إلى مصدر ميتافزيقي، بل تتولد في المجتمع بفضل التطور التاريخي للفرد وللمجتمع، وبناءً على ذلك يكون لكل جماعة، معتقداتها ولغتها الخاصة التي تتشكل من خلال التطور التاريخي والتأثر بمقومات بيئتهم.

٣- **المفهوم الثالث/** التاريخية: هي دراسة المواضيع والأحداث والنصوص في بيئتها وضمن شروطها التاريخية.

وهذا أهم تعريفات التاريخية التي يركز عليها العلمانيون في خطابهم الحداثي؛ لأنه من خلاله تبرز أهم الأفكار التي ينادي بها أنصار هذه النزعة، ومنها:

أ- أن الحكم على الأفكار، أو فهم النصوص لا يكون إلا من خلال بيئتها التاريخية؛ لأنه عند النظر إلى ذاتها ربما وُجدت خاطئة، وعند النظر إليها من خلال بيئتها ربما وُجدت طبيعية(٣).

---

(١) راجع: الموسوعة الفلسفية، أندريه لالاند (٢/ ٥٦١) ت خليل أحمد خليل، ط٢، عويدات، بيروت ٢٠٠١م؛ والمعجم الفلسفي، د/ جميل صليبا (١/ ٢٢٩) ط١، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢م.

(٢) راجع: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، محمد أركون (ص١١٧) ت هاشم صالح، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ومركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٦م.

(٣) لعل فكرة اللانهاية التي تعتنقها التاريخية كانت رد فعل على فكرة نهاية التاريخ في الفلسفة المثالية التي طالما نادى بها (هيجل)، وتلميذه (ألكسندر كوجيف)، والفيلسوف الأمريكي الياباني الأصل (فرانسيس فوكوياما). **وملخص فكرتهم**: أن المحرك الأساسي للتاريخ هو الحرية، وأن هذا التاريخ قد مر بثلاث مراحل لتحقيق فكرة الحرية:

١- **مرحلة دنيا**: وهي مرحلة استبداد الطاغية (عصر الإمبراطوريات).

٢- **مرحلة وسطى**: وهي المرحلة التي أضحى فيها بعض الناس أحرارًا (عصر الدولة الرومانية).

ب- من خلال التعريف السابق تبرز أهم سمات النزعة التاريخية، وهي: الميل إلى الفلسفات المادية، فالتاريخية تركز على الزمان والمكان والظروف، وهذه العناصر من مقومات المادة، وهذا يؤدي إلى إنكار تضمن التاريخية للميتافيزيقا، وهذا يعني القول بدنيوية المقدس[1]. وإصرار التاريخية على تنحية (الميتافزيقا) يعد امتدادًا لموقف الوضعية المنطقية؛ فإنها قامت لتناضل ضد (الميتافزيقا)، وفي ذلك يقول حامل لواء الوضعية في إنجلترا (ألفرد أير) في كتابه "اللغة الحقيقية، والمنطق" في جواب عن سؤال: "ما الذي كان الوضعيون يناضلون ضده؟"، قال: «كانوا أساسًا يناضلون ضد ما أسموه بـ(الميتافيزيقا)، وضد أي اقتراح بوجود عالم يُحجب خلف العالم المادي، العالم الذي تكشف أدواتنا الحسية عنه»[2].

ج- من خلال التعريف السابق نلاحظ: حرص أصحاب النزعة التاريخية على تنحية النص الديني عن واقع الحياة، وحصره في حدود بيئته، بل ويحاولون تلمس أي سندٍ لهم من التراث الإسلامي، فيرون أن قول المعتزلة بخلق القرآن أبرز ملامح الرؤية التاريخية لدى السابقين؛ فقد حاول المعتزلة من خلال القول بخلق القرآن أنسنته وإدخاله في نسيج التاريخ[3].

وهذا الكلام بعيد عن التحقيق؛ فإن المعتزلة يثبتون لله الكلام النفسي الذي أثبته الأشاعرة، لكنهم يردونه إلى العلم أو إلى الإرادة ، وإذا كان المعتزلة يقرون بأن هذا الكلام يؤول إلى صفة إلهية، وهي العلم أو الإرادة، ففيه لديهم الطرفين بُعْدٌ إلهي، غيبي، مفارق، مطلق، متجاوز للزمان والتاريخ[4].

---

٣- **مرحلة عليا**: وهي المرحلة التي صارت فيها الحرية حقًا لكل فرد (وهو عصر الدولة المسيحية الجرمانية)، والقائلون بنهاية التاريخ لم يكملوا الطريق إلى غايته، ولم يتمكنوا من جعل ما ينطبق على التاريخ ينطبق عليهم، ففي الوقت الذي أعلنوا فيه نهاية التاريخ يعلنون استمرارهم التاريخي ومكوثهم في الزمن.

راجع: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، محمد الشيخ، وياسر الطائري (ص٦٠) ط١، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٦م.

(١) راجع : إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، د/ مرزوق العمري (ص٢٣).

(٢) رجال الفكر، براين ماجي (ص٢٤١) ت نجيب الحصادي، ط جامعة قان يونس، بنغازي.

(٣) راجع : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (ص١١) ت هاشم صالح، ط١، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠١م.

(٤) راجع: رسائل العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (ص١٩٦) ت أ.د/ محمد عمارة، ط دار الهلال ١٩٧١م؛ ومن قضية خلق القرآن إلى أنسنة الوحي قراءة في التلفيقة العلمانية الجديدة، بحث على موقع رياض العلم الإلكتروني.

وقول المعتزلة بخلق القرآن لا يُصيِّره كتابًا عاديًا، مُختَرَق القداسة، مختصًا بعصر من العصور، أو منتهي الصلاحية التطبيقية، ولم يكن القرآن عند المعتزلة كتابًا عاديًا، بل هو كتاب مقدس، ومصدر تشريعي، وهو كتاب معجز بنظمه وتأليفه وأخباره عند جمهورهم[1].

فلم يتأنسن القرآن الكريم عند المعتزلة - كما يزعم العلمانيون - نتيجة لقولهم بخلقه، وإنما هو لديهم مرتبط بمصدره الإلهي، وعائد إلى علم الله أو إلى إرادته، كذلك قولهم بخلق القرآن لم يكن لزيغ أو لزندقة، وإنما منطلقه دفاع المعتزلة الشديد عن أصل التوحيد[2].

٤- **المفهوم الرابع/** التاريخية: هي ما يحرر النص من الأسطورة، ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه بقراءته قراءة جديدة تناسب الواقع المعايش[3].

وهذا التعريف يؤكد على موقف التاريخية السلبي من النص الديني، فهي تراه غير مقدس في ذاته، ومن ثَّم يصح التعامل معه كمنتج ثقافي، وإخضاعه لنظريات النقد الأدبي الحديثة.

٥- **المفهوم الخامس/** التاريخية: هي لحظة الفصل بين الوجود الإلهي وبين الوجود المشروط بالزمان والمكان.

ففي التاريخية يقع تمييز بين وجودين:

أ- **وجود لا في زمان:** وهو الوجود الإلهي، وهذا الوجود لا يُعد تاريخيًا لتجرده عن الزمان.

ب- **وجود في زمان:** وهو وجود كل ما سوى الله بما في ذلك النصوص الدينية، وهذا الوجود ليس إلهيًا مقدسًا، بل هو وجود تاريخي فزيقي.

٦- **المفهوم السادس/** التاريخية: هي النزعة التي تقضي بأن الحقيقة نسبية متطورة بتطور المجتمع، وأن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية، وهي من نتاج العقل الجمعي[4].

---

(١) راجع: الانتصار للخياط (ص٢٧، ٢٨) ت د/ نيبيرج، ط٢، الدار العربية للكتاب، بيروت ١٩٩٣م، وبحث من قضية خلق القرآن إلى أنسنة الوحي قراءة في التلفيقة العلمانية الجديدة.

(٢) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة (ص١٤٨) ط دار الفكر العربي.

(٣) راجع: دنيا الدين في حاضر العرب، عزيز العظمة (ص٩٤) ط١، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٦م.

(٤) راجع: المعجم الفلسفي، د/ مراد وهبة (ص٣٣).

## التاريخية والتاريخانية والمنهج التاريخي:

من المصطلحات التي أفرزتها الفلسفة الحداثية مصطلح (التاريخانية)، وهذا المصطلح ظهر في النصف الأول من القرن العشرين، وهذا المصطلح يقارب مصطلح (التاريخية) في معظم المعاجم الأدبية الأوربية، حيث إن التاريخية هي التي تدرس الأحداث ضمن الزمان والمكان، أما التاريخانية فهي سمة كل ما هو تاريخي.

وبجانب من يري تقارب المصطلحين هناك من يحاول التمييز بينهما فيرى:

- **أن التاريخية**: هي القول بأن أحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة.
- **بينما التاريخانية**: هي ارتباط شديد بالماضي وتوقير له، فهي وصف للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية، فالمرتبط بالماضي الموقر له يُسمى تاريخاني، وبهذا تكون التاريخية نزعة ومذهب، بينما تكون التاريخانية صفة[1].

## أما المنهج التاريخي:

فهو أحد مناهج البحث العلمى المعتبرة، وهو يقوم على دراسة عملية تطور الأشياء أو الأفكار، والمنهج التاريخي يتيح إجابات لكثير من الأسئلة التي تعجز عنها المناهج الأخرى، كما أنه يُعد من أعسر المناهج العلمية وأكثرها إجهادًا للباحث؛ لأنه يتابع تطورات التاريخ بكل تعرجاتها[2].

## تعقيب:

مما سبق نستخلص أن التاريخية نزعة متولدة من رحم الفلسفات المادية؛ ولذا فهي تتخذ من القضايا الدينية والأخلاقية موقفًا سلبيًا، ولما انتقلت التاريخية من الغرب إلى الشرق كانت إحدى آليات تعامل الحداثيين مع النص الديني.

---

(١) راجع: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، د/ مرزوق العمري (ص٢٤).

(٢) راجع: أسس الفلسفة، راكيتوف (ص٣٥٢).

وبمقتضي نظرة العلمانيين التاريخية للنص الديني حكموا بإنسانيته، وخلعوا عنه ثوب القداسة، وجعلوه كلًا مباحًا للقراءات الحديثة، وأقروا هذه القراءات، وحكموا بصحتها مهما بلغت من الشطح والإغراب، أو بعبارة أخرى: فتح العلمانيون الباب على مصراعيه أمام كل محاولات التلاعب بالنصوص.

ولما كانت التاريخية تمسُّ النص الديني، وتعتدي على حرمته وقداسته اصطدمت بالمؤمنين المتمسكين بالنصوص، الذين نظروا للتاريخية على أنها نزعة معادية للدين، ساعية لهدمه، ونظروا إلى التاريخيين على أنهم مبتدعة مستغربين.

والمؤمنون بحرمة النص وقداسته في نظر الحداثيين متعصبون، منعهم تعصبهم من استيعاب معنى التاريخية؛ لأن تعصبهم يجعلهم يشعرون بالرغبة في التقديس، وهذه الرغبة رغبة صارمة لا تقبل المناقشة، وهذا يرجع إلى عقليتهم المتزمتة التي ترتبط بمجموعة من الأفكار والعقائد بشدة وصرامة، وبنفس الشدة والصرامة ترفض ما يخالفها، بل وتدخلها في دائرة الممنوع التفكير فيه، ويطلق على هذا التعصب في الفلسفات المعاصرة مصطلح (الدوغمائية).

ولعل هذا الانطباع يعلل لنا النظرة الدونية من دعاة الحداثة إلى المتدينين، فهم ينظرون إليهم على أنهم رجعيون (دوغمائيون)، بل هم – في نظرهم – عقبات في طريق التقدم والاستنارة[1].

*****

## المبحث الثاني

## نشأة وظهور النزعة التاريخية

النزعة التاريخية كفلسفة واتجاه لم تخرج علينا بغتة، ولم تظهر فجأة، بل كان لها ظروف وملابسات تاريخية أدت إلى ظهورها، وفيما يلي سأحاول إلقاء الضوء على تاريخ هذا الاتجاه الفكري في المحيطين: الأوربي والعربي.

---

(١) راجع : الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، محمد أركون (ص٥ – مقدمة المترجم) ت هاشم صالح.

## أولًا/ النزعة التاريخية في أوربا:

النزعة التاريخية في أوربا نزعة متولدة من رحم الفلسفات المادية؛ ولذا فهي تتخذ من القضايا الدينية والأخلاقية موقفًا سلبيًا، وهذه النزعة لم تظهر في أوربا دفعة واحدة، بل كانت لها مقدمات وممهدات، **ومن أهم ما مهد لها:** سيطرة الفكر المادي على أوربا في العصر الحديث، وقد أدى ذلك إلى تغير كيفية التعامل مع النص الديني، والتحرر من روح (التهيب) من بحث النص الديني بحثًا عقليًا، والتي كانت مسيطرة على العقول في العصر الوسيط، كل هذه التغيرات كانت إيذانًا بظهور نزعات واتجاهات فلسفية جديدة، ومن هذه الاتجاهات ما يُعرف باسم النزعة التاريخية.

والنزعة التاريخية تضرب بجذورها في القدم لتعود إلى عصر النهضة الأوربية، فقد كانت رد فعل على إغراق اللاهوتيين في الجانب الرمزي الأسطوري، فلم يكن مفكرو المسيحية في العصور الوسطى يهتمون بواقع الإنسان، ومن هنا.. ظهر من ينادي بضرورة التركيز على التاريخ الواقعي الملموس، ثم تجاوز الفكر الغربي ذلك إلى الإلحاح على أن تؤسس المعرفة على حاجة الإنسان الواقعية بعيدًا عن أي شيء آخر، كما أكد مفكرو أوربا آنذاك على رفض المعرفة التي مصدرها خارج الإنسان، فدعوا إلى الاعتماد على قوى الإنسان لبناء رؤية جديدة للعالم[١].

وفي نهاية عصر النهضة، ومع ظهور المنهج التجريبي على يد (روجر بيكون) ينطلق مؤرخو الغرب في تتبع تشكل النزعة التاريخية، فيعتبرون أفكار (روجر بيكون) التي تُعلي التجربة على التأمل الميتافزيقي أساسًا للتاريخية[٢].

**ومع مجيء العصر الحديث ظهرت النزعة التاريخية بشكل أوضح لدى التجريبيين والعقليين:**

- ظهورها لدى التجريبيين أمر واضح، فهي فلسفة مادية، والاتجاه التجريبي قائم على المادة، بل كانت التاريخية تسير لصالح المبادئ التي تقررها التجريبية.

(١) راجع: حكمة الغرب، براترند رسل (٢/ ١٩) ت: فؤاد زكريا، ط عالم المعرفة، الكويت.

(٢) راجع: حكمة الغرب (٢/ ٦٤).

- وكذلك في الاتجاه العقلي كانت هناك أفكار تخدم التاريخية، بل كانت تؤسس لها، وفي هذا السياق يقول (اسبينوزا) أحد رواد الاتجاه العقلي: «إن من طبيعة العقل أن يدرك الأشياء من وجهة نظر لا زمانية معينة»[1].

وفي القرن التاسع عشر.. عُرفت النزعة التاريخية بشكل أوسع وأوضح وأكمل؛ نظرًا لما شهده هذا القرن من اهتمام خاص بالتاريخ في إطار البحث عن قانون عام نستطيع من خلاله استنباط جميع الظواهر، فقد رأى التاريخيون أنّ كل ظاهرة في حالة تطور وصيرورة وتحول باستمرار، وكأن الحاضر هو نتاج للماضي؛ حيث إننا لا نستطيع فهم حقيقة الظواهر الإنسانية دون معرفة ماضيها، فالإنسان كائن تاريخي يفعل في الزمان، ولا تاريخ بدون زمان.

ولقد ارتبط الحضور القوي لهذه النزعة بظهور أسماء كبرى مثل: فيكو، وهردر، وهيجل. وأضفى عليها كل من: كارل ماركس، وأوجست كونت، وهايدجر، وسارتر، وريمون آرون؛ نزعة إنسانية فردية وغلوًا ماديًا ظاهرًا.

وقد اعتبر هاشم صالح الفيلسوف الإيطالي (فيكو) هو أول مفكر في الغرب ينص على أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ، وليس القوى الغيبية كما يتوهم الدينيون، فالتاريخ من أقصاه إلى أقصاه صنع بشري.

وبدوره يؤكد الفيلسوف الألماني (هردر) على دور الإنسان في صنع التاريخ، فيرفض الأخذ بالأفكار التي نادت بها فلسفة التنوير حول فكرة التقدم التي تطبع تاريخ البشرية، وأن المرحلة التي يصلها التاريخ ما هي إلَّا تراكم للخبرات السابقة عن مضمون التقدم، والتطور الأهم - حسب رأيه - يكمن في المضمون الثقافي لكل أمة، وهو الحامل الموضوعي لروح الأمة.

فالتاريخ عند (هردر) ليس مجرد سردًا للأحداث بقدر ما هو تفاعل داخلي للبشرية في ذاتها، ومن هنا.. كان (هردر) متبني التصور التاريخي الجديد الذي عارض فيه مبدأ الغاية تبرر الوسيلة الذي وضعه (ميكيافيلي).

---

(١) راجع: حكمة الغرب (٢/ ١٩).

ومن أعلام هذه النزعة في الغرب الفيلسوف الفرنسي (بول ريكور) الذي أولى مكانة خاصة للإشكالية التاريخية في أعماله الغزيرة من منطلقات ومداخل متباينة، تتمحور حول المقوم الرئيس في بنائه الفلسفي الذي أطلق عليه "أنثروبولوجيا فلسفية" للإنسان من حيث هو كائن قادر وفاعل في التاريخ، لا يقتصر على مجرد تلقى التاريخ، بل هو فاعله وصانعه(١).

ومن الفلاسفة الفاعلين في النزعة التاريخية الفيلسوف (آلان تورين) الذي يرى أن الحركة هي القوة الدافعة للتاريخ، فالحركة هي التي تقود المجتمع إلى الحداثة، وكل مشكلة اجتماعية هي في النهاية صراع بين الماضي والحاضر والمستقبل، والتاريخ المتطور ينتصر للحداثة، ويتجه لها؛ لأن الحداثة في النهاية عقلانية وإرادة بها تُمحى النظم والموروثات المستقرة، وبهذا يربط (آلان تورين) بين النزعة التاريخية وبين فلسفة هيجل وماركس وأوجست كونت(٢).

**وخلاصة القول:** أن التاريخية في الفكر الأوربي نزعة جديدة، تسعى إلى مزيد من التقدير للذات الإنسانية، فتعطي للإنسان حق صناعة التاريخ، كما تعطيه الحق في إعادة قراءة النصوص وصياغتها بما يتناسب مع واقعه وحسب هواه، وفي هذا الإطار كثر حديث التاريخيين حول "الإنسان القادر" و"الكائن الفاعل"، وينطوي هذا الحديث على التمركز حول الإنسان، وتنحية القوى الغيبية جانبًا.

## ثانيًا/ التاريخية في الفكر العربي:

أما عن النزعة التاريخية في العالم العربي فقد ظهرت هذه النزعة في الفكر العربي، ولكن يصعب تحديد تاريخ ظهورها بالضبط، ولكن يمكن القول بأن أول من استخدم مصطلح التاريخية من المثقفين العرب هو (عبد الله العروي) عام ١٩٧٣م في كتابه "العرب والفكر التاريخي".

---

(١) راجع: العلمانيون والقرآن الكريم "تاريخية النص الديني"، د/ أحمد إدريس الطعان (ص٢٩٢).

(٢) راجع: نقد الحداثة، آلان تورين (١/ ٨٢) ت صياح الهجيم، ط منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا ١٩٩٨م.

والتاريخية عنده هي: ثبوت قوانين التطور البشري التاريخي، ووحدة الاتجاه من الماضي إلى المستقبل، وإمكانية اقتباس الثقافة أو وحدة الجنس، وإيجابية دور المثقف والسياسي[1].

ومن رواد التاريخيين العرب: محمد أركون، الذي تقدم ببحث في مؤتمر عقد بباريس عام ١٩٧٤م، وقال في رده على التساؤلات التي أثاره بحثه: «أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليًا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخية القرآن، وارتباطه بزمن معين»[2].

وفي مؤتمر آخر عقد بتونس عام ١٩٧٧م، تحدث محمد أركون عن التاريخية بشكلٍ مفصل موضحًا أنها ليست بدعة غربية، وإنما هي مرتبطة بظهور الجنس البشرى، وهي نزعة عامة، نفسر بها كل شيء، بما في ذلك ما يُسمى بالوحي، ولا يمكن تفسير أي نوع من أنواع الوحي خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، وعلى نفس المنوال يسير (هاشم صالح) مترجم أعمال (محمد أركون)، فيبين أن البحث التاريخي يثبت أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته، وأن النصوص الدينية لا تتعالى على التاريخ[3].

ويتكلم (أركون) عن التاريخية لا باعتبارها مجرد آلية ومنهج لقراءة جديدة للأحداث وللنصوص الدينية، ولكن باعتبارها منهج عام يطبق على الفكر وعلى الدين وعلى الأخلاق فيؤدي إلى القول بحتمية تغيرها، ومن ثَّم يعرفها بأنها: تعني التحول والتغير، أي: تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان[4].

ومن خلال ما سبق نرى أن النزعة التاريخية في الفكر العربي قد أدت إلى نتائج خطيرة: كالقول بنسبية القيم والأخلاق، وفتح الباب على مصراعيه أمام التصرف العقلي في النص الديني، وخلع أثواب القداسة عن النصوص الدينية، وإباحة التعامل الحداثي معها، وما يلزم عنه من إخضاعها لنظريات النقد الأدبي الجديثة.

---

(١) راجع: العرب والفكر العربي، عبد الله العروي (ص٢٠٦)؛ والعلمانيون والقرآن الكريم "تاريخية النص الديني"، د/ أحمد إدريس الطعان (ص٢٩٥).

(٢) راجع: الفكر الإسلامي "قراءة علمية"، محمد أركون (ص٢١٢).

(٣) راجع: الفكر الإسلامي "قراءة علمية"، محمد أركون (ص١١٦)؛ والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص١٤ – حواشي المترجم) ط٢، المركز الثقافي العربي ١٩٩٦م.

(٤) راجع: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (ص٢٦).

## التاريخية بين الماضي والحاضر:

ويتصل بالحديث عن نشأة التاريخية، الكلام عن الأطوار التي مرت بها، والصورالتي ظهرت بها التاريخية في أوربا وفي الفكر العربي، فقد اتخذت التاريخية صورتين:

(١) صورة قديمة.

(٢) صورة حديثة.

وكلتاهما تتخذ موقفًا مختلفًا من النص الديني أو الحدث التاريخي:

- **فالتاريخية القديمة:** تتخذ من النص الديني موقفًا محافظًا تحاول من خلاله إعادة بناء السياق القديم للنص الديني، واستحضار بيئته الأولى، وذلك بهدف فهم النص كما فهمه معاصروه، وهذا يعني: أن التاريخية القديمة تؤمن بأن للنص معنًى ثابتًا غير قابل للتأويل، أو للتجاوز، أو للقراءة والتعامل معه بطريقة مغايرة لتعامل الأولين معه، وعلى قارئ النص أن يستبعد ذاته وواقعه الراهن ليفهم النص فهمًا تاريخيًا موضوعيًا في إطار بيئته الأولى.

وينظر الحداثيون للتاريخية القديمة على أنها: اتجاه رجعي متخلف؛ لأنها تريد من قارئ النص أن يتجرد من خصوصية واقعه، وتجعله يفكر بطريقة مغايرة وخارجة عن ذاته، كما أنها ركزت على النص وبيئته الأولى، وأهملت القارئ لصالح النص، واهتمت بالماضي البالي القديم على حساب الوجود الواقعي الفعلي.

- **أما التاريخية الحديثة:** فهي تخضع النص للواقع وللظروف الاجتماعية والثقافية بعيدًا عن أي غيب أو ميتافزيقا، ولقد ارتبط ظهور التاريخية الجديدة بتقدم العلوم التجريبية في نهاية القرن التاسع عشر، وبهذا فالتاريخية الجديدة من أصداء الفلسفات المادية[1].

(١) راجع: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، محمد أركون (ص١١٧).

## الفرق بين التاريخية الجديدة والتاريخية القديمة:

**ومما سبق يتضح لنا الفرق بين التاريخية القديمة والحديثة:**

- ففي التاريخية القديمة نجد نهجًا صارمًا لا مجال فيه لزحزحة النص عن سياقه الأصلي، وهو ما يجعل النص منحصرًا في لغة واهتمامات عصره، ويجعل فاعليته فيما بعد عصره معطلة.
- بينما نجد في التاريخية الجديدة نهجًا فضفاضًا ينظر إلى النصوص باعتبارها نسبية لا حقيقة لها ولا ثبات، وتقبل تأويلات لا حدود لها، وقد نتج عن ذلك ظاهرة الغلو التأويلي، أو التأويل العبثي اللامنضبط، والإسراف في توظيف النص لصالح الواقع بلا قانون ضابط[1].

وبعبارة أخرى يمكن القول بأن: "التاريخية الجديدة سعت إلى تحويل مجرى الإنسان من الإطار الديني، عبر تحريره من تبعات المنظومة الدينية، ومن ثَمَّ يظهر الإنسان حيث يختفي الإله"[2].

## انقسام التاريخية الجديدة:

مع ظهور الاتجاه التاريخاني وشهرته تضمن عدة توجهات مختلفة، ومن ثَمَّ انقسمت التاريخية الجديدة إلى شعب:

أ- **تاريخية ماركسية جدلية**: وهي تهدف إلى هدم الميتافزيقا كلية، وعدم الاعتراف إلا بما هو مادي؛ ولذا فهي من أكثر شعب التاريخية الجديدة تطرفًا.

ب- **التاريخية التنويرية**: وهي التي تهدف إلى عزل وتنحية النص الديني عن واقع الحياة، وإحلال السلطة السياسية محل السلطة الدينية بحيث يصير الحاكم بديلًا عن الإله، ويصير القانون الوضعي محل التشريع الإسلامي.

ج- **التاريخية الإيمانية**: وفي مقابل هذا الغلو المادي والعلماني انتقد (كارل بوير) في كتابه "عقم المذهب التاريخي" مبدأ الحتمية والتنبؤ التي تقررهما التاريخية الماركسية، وتحدث عن قسم آخر من أقسام التاريخية

---

(١) راجع: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص٣٩) ت هاشم صالح، ط١، دار الساقي، بيروت ١٩٩٩م.

(٢) حفريات في مصطلح التاريخية، إلياس قويسم (ص٤) بحث على موقع ملتقى أهل التفسير الإكتروني.

الجديدة، وهي التاريخية الإيمانية، وهي التي تنطلق من الاعتقاد بوجود طائفة ناجية تؤمن بحتمية انتصارها في النهاية لاختصاصها بالمدد الإلهي، وبهذا يعتبرون انتصارهم قانونًا تاريخيًا حتميًا[1].

*****

## المبحث الثالث

## التوظيفات الحداثية للنزعة التاريخية

كما رأينا فيما مضى أن التاريخية لم تكن مجرد مصطلحًا فلسفيًا، بل كانت نزعة اعتبرها أنصارها من المفكرين العرب المنهج الأمثل في التعامل مع النص الديني خاصة ومع التراث عامة؛ ولذا فقد وُظف مصطلح التاريخية حداثيًا في خدمة عدة أهداف منها:

أ- نقد القراءة المعتمدة للنص الديني القائمة على اعتبار هذا النص وحيًا مقدسًا، وإثبات إنسانية النصوص الدينية، وإلغاء بعُدها الإلهي .

وإثبات إنسانية النص الديني من أهم الأهداف التي وُظفت التاريخية لتحقيقه، فقد عدَّ الحداثيون النص الديني من المنتجات الثقافية التاريخية تنسحب عليه قوانين اللغة وقواعدها، ويخضع لنظريات النقد الأدبي الحديثة، وهم بذلك يزعمون أنهم يسعون إلى تحرير القارئ من أسر حرفية النصوص، بل يسعون إلى تحرير القارئ من أسر المعنى إلى آفاق المغزى[2].

وقد ظهرت هذه المساعي واضحة جلية في تعامل التاريخيين مع القرآن الكريم، فالتاريخية حينما تتعامل مع النص القرآني لا تتعامل معه تعاملًا بريئًا أو محايدًا، بل تتعامل معه تعاملًا موجهًا، يسعى إلى استمالة النص إلى الواقع الراهن، وتوظيفه في الحقل الثقافي والاجتماعي عن طريق قراءته قراءة جديدة، فالقول بالتعامل الأمين مع النص عند التاريخيين ليس إلا وهمًا.

---

(١) راجع: عقم المذهب التاريخي، كارل بوير (ص٥ وما بعدها) ت د/ عبد الحميد صبرة، ط١، منشأة المعارف، الأسكندرية ١٩٥٩م.

(٢) راجع: حفريات في مصطلح التاريخية، إلياس قويسم (ص٤).

ب- إعطاء الأولوية للمادي على حساب الغيبي وللحسي على حساب الروحاني.

وهذه الأهداف السابقة مرتبطة بظهور النزعة التاريخية كاتجاه، فقد ظهرت في الفلسفة الغربية، ووُظفت فيها لتكون أحد آليات الصراع بين النصرانية والفلسفات المادية التجريبية.

وفي المحيط العربي الإسلامي ظهرت التاريخية ضمن مقالات الحداثيين والتنويريين، ووُظف مفهومها ليكون أحد آليات الصراع المستمر بين الدين والعلمانية، والذي ينتهي إلى الرفض العلماني للنص، وعلى نفس المنوال نسجت التاريخية، غير أن للتاريخية أسلوب في رفض النص الديني، فبعدما كان الرفض يتوجه إلى خارج النص برده وإنكاره، والتشكيك في نسبته إلى مصدره، صار الرفض متجهًا إلى داخل النص، فبعد تسليم الحداثيين بصحة النص وبثبوته تتجه هجماتهم نحو مضمونه بهدف التشكيك في دلالته تارة، أو بادعاء كونه تاريخيًا، انتهت صلاحيته، ولم يعد قابلًا للتطبيق في العصر الحاضر تارة أخرى.

ج- كذلك وظفت التاريخية في الخطاب الحداثي لإقامة قطيعة معرفية مع تراثنا بكل ما فيه من عقائد وقيم وأخلاق، وإيجاد سلطة بديلة ترتكز في مرجعيتها إلى فهم النص فهمًا خاصًا وهذه القطيعة المعرفية مترتبة على القول بنفي الحقيقة المتعالية والمطلقة، وطالما لا توجد حقائق تنفصل عن الزمان والمكان، **فإن هذا يعني**: أن الماصدق لهذه الحقائق هو زمانها ومكانها الذي تظهر فيه، وبمجرد انقضاء الزمان والمكان تنقضي تلك الحقائق، ومن ثَمَّ تكون القطيعة المعرفية مع التراث هي الحل الأمثل لهذه الأزمة المعرفية، ويكون لكل زمان ومكان أدواته ومناهجه التي يستخلص منها الحقائق المتلائمة مع شروطه المادية التاريخية[1].

## وقفة نقدية:

مما سبق.. يلزم عن نظرة التاريخيين للنص الديني ما يلي:

أ- إخضاع النص القرآني خاصة للقراءات النقدية ، وتطبيق نظريات النقد الأدبي الحديثة عليه، ولا يتسنى ذلك إلا بنزع القداسة عنه، واعتباره منتجًا ثقافيًا تشكل عبر التاريخ، ووفقًا لظروف بيئته وشروطها الزمانية والمكانية.

---

(١) راجع: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د/ محمد بن حجر القرني (ص١٣٢) ط١، مجلة البيان ١٤٣٤هـ.

فالتاريخية تفترض وجود مشكلة تعترض فهمنا للنص القرآني، وهذه المشكلة تكمن في وجود فرق بين النص المقروء في زمن نزوله، وبين النص الموجود بين أيدينا، فالقرآن الموجود بين دفتي المصحف نص تاريخي يُدرس كما تُدرس الظواهر الفزيائية والبيولوجية دون أي اعتبار لبعده الإلهي أو الميتافيزيقي.

فإن الإيمان بكون النص الديني مقدسًا يعكر كونه منتجًا ثقافيًا، ويحول دون الفهم العلمي له؛ لأن النص الديني ليس مفارقًا لطبيعة البيئة الثقافية التي كان فيها، والمصدر الإلهي للنصوص لا يلغي كونها نصًا لغويًا مرتبطًا بزمان ومكان، ومن هنا يطمح الخطاب الحداثي إلى نزع القداسة عن الوحي وعن النص القرآني.

وبناءً على ما سبق.. يرى دعاة الحداثة أن الفهم الصحيح للقرآن الكريم يتوقف على إزاحة الغطاء الأيدلوجي (الثقافي الموروث) الذي يضفي لونًا من القداسة على النص القرآني، وقراءاته قراءة مجردة عن مصدره، وهذا يُدعى عندهم بـ"موت المؤلف".

ولا تخفى علينا سوء النية التي تنطوي عليها الفلسفة الحداثية عامة والتاريخية بصفة خاصة تجاه النص الديني؛ إذ إن هذه الطريقة الجديدة في قراءة النصوص لا تطبق عند الحداثيين إلا على القرآن وسائر النصوص الدينية، وإلا فليطبقوا ذلك على سائر كلام العرب، وليطبقوه على مواد القانون[1].

ب- تفريغ النص الديني من مفاهيم الإطلاق والثبات والدوام، فالنص الديني في نظر التاريخايين نص إلهي، لكنه محكوم بسقف التاريخ والثقافة والمجتمع، وهذا يعني نزع صفة الخلود عن النص القرآني لكونه مقيدًا بشروط تاريخية، ومرتبطًا بأسباب وسياقات تنزله وقراءته على ضوئها، وهذا يعني العودة بالخطاب القرآني إلى بيئته، وتحديده بحدودها الزمانية والمكانية والثقافية، والقول بأنه نص تاريخي، متغير بتغير الزمان والمكان.

ويعبر عن هذه الفكرة المفكرالعلماني د/ محمد شحرور فيقول: «إذا قلنا: إن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وإن رسالة الإسلام عالمية، وإن محمدًا هو خاتم الرسل والأنبياء - إذا قلنا بهذه الأمور الثلاثة،

---

(١) راجع: القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية (دراسة تحليلية نقدية)، د/ عبد السلام أحمد فيغو (ص٢٤) ط١، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٦م.

وكان المعاصرون للنبي بضعة آلاف من العرب - فمن نحن؟ وما هو موقعنا من هذه الرسالة؟ هل نحن نكرات؟ وهل توقفت العقول عندهم؟ وإذا كان القرآن لهم وحدهم فليأخذوه، وإذا كان لنا ولهم، فَهُمْ فهموه بشكل محدد، ولنا الحق كل الحق في فهمه بشكل آخر مختلف ... أنا لا أريد أن أفهم القرآن من خلال (عبد الله بن عباس) أو غيره، أنا أريد أن أفهمه على أساس أنه نص موجه لي. أليس القرآن لكل أهل الأرض؟! أو لست واحدًا من أهل الأرض؟! وبالتالي يحق لي أن أفهم القرآن كما يحق لعبد الله بن عباس، وحقي لا يقل عن حقه إطلاقًا ... وهذا النص موجود بين يدي أستطيع الرجوع إليه، وأفهم منه ما لم يفهمه الماضون، فهل يمكن أن تقتنع أمة يبلغ عددها مليار وثلاثمائة مليون مسلم أن عبد الله بن عباس يفهم القرآن أكثر منهم جميعًا»[1].

وهذا الكلام يعني: فتح باب القراءات المعاصرة للنص القرآني على مصراعيه، وإعلان نسبية النص، وقابليته للتغير المستمر، فلكل عصر أن يفهمه كما يشاء، وإذا اعتمد اللاحقون على فهم السابقين للنص ولم ينتجوا قراءات جديدة فهم في غاية التخلف.

وقابلية النص للتغير في الخطاب الحداثي لا يعني - بالطبع - ثراء النص وغناه بالمعاني المستنبطة منه بالتأمل والنظر العقلي، وقياس الفرع على الأصل، أو ما يسمى عند الفقهاء (مرونة الاجتهاد)، وإنما قابلية النص للتغير في الخطاب الحداثي تعني: عدم صلاحية النص الشرعي لكل زمان ومكان؛ لأنه نص وقتي جاء لوقت قد مضى، ولم يعد مناسبًا للواقع الراهن، وضرورات العصر تحتم إعادة قراءة النص، وتفسيره بشكل جديد يتناسب مع العصر.

وبهذه التوظيفات الحداثية لمفهوم التاريخية، والتي هي في واقع الأمر غايات وأهداف لها، بهذه التوظيفات تؤدي التاريخية إلى نتائج تخالف الإسلام ذاته: كالتشكيك في مصدره، والحكم بعدم صلاحية المرجعية الدينية للدولة في وقتنا الراهن.

*****

(١) قراءات معاصرة في النص القرآني، لمجموعة من المؤلفين (ص٣٥ وما بعدها) ط١، مكتبة مؤمن قريش، بيروت ٢٠٠٨م.

# المبحث الرابع

## منهج التاريخية في التعامل مع النص الديني

تعامل التاريخيين مع النص الديني على نحو ما سبق لا يتم إلا ببدعة أخرى، وهي الغلو التأويلي، وتعميم التأويل اللامنضبط على كل النصوص لا فرق بين محكم ومتشابه، ويتم هذا التأويل بأسلوب رمزي خيالي، يبتعد عن الحرفية، ويحاول كشف المعنى الكامن وراء النص، ويعرف هذا التأويل عندهم بـ(الهيرمنيوطيقا).

**ويقوم التفسير الهيرمنيوطيقي للنصوص الدينية على الأسس التالية:**

أ- التفرقة بين فهم النص ومعرفة معناه ، ففهم النص غير معرفة معناه، فقد تستمع حديثًا أو تقرأ كلامًا دون فهم، فالمعرفة ترتبط بدلالة الألفاظ (السيمانطيقا)، أما فهم النص فهو مرحلة أعلى ترتبط بتفسيره، وهي المسماة في الفكر الحداثي الغربي بـ(الهيرمينيوطيقا).

ب- يتوقف الفهم علي الدلالة اللغوية أيضًا، لكنها لا تنتهي بالضرورة إلى الفهم ، كذلك المعنى ليس أمرًا ظاهرًا بذاته، بل المفسر هو الذي يكشف عنه.

ج- يمكننا إعطاء تفاسير متعددة لكل نص.

وفقًا لما سبق.. فالخلاف الدائم في فهم النصوص أمر عادي، بل الحالات التي لا نلاحظ فيها اختلافًا في فهم النص؛ فإن ذلك لايعود إلى الدلالة الذاتية للنص، بل يعود إلى أن الجميع يفسرونه على نحو واحد[1].

والتأويل الذي تمارسه التاريخية مغاير للتأويل المنضبط عند السادة الأشاعرة، هذا التأويل الذي يكون حلًا لمعضلات لا دواء لها إلا به، وهو تأويل قيده من ذهب إليه بشروط انطلاقًا من خطورة التصرف بالعقل في النص الشرعي بغير إذن المشرع، ومن هذه الضوابط:

١- أن يكون التأويل مقبولًا لغةً وشرعًا احترازًا من التأويلات البعيدة التي ابتدعتها الباطنية، والتي تفتح أبوابًا من المفاسد، وتؤدي إلى إسقاط الشرائع.

---

(١) راجع : قراءات معاصرة في النص القرآني لمجموعة من المؤلفين (ص١٩٥) ط١، مكتبة مؤمن قريش، بيروت ٢٠٠٨م.

٢- أن لا يطمع المُؤِّول فى الاطلاع على حقيقة معاني هذه الألفاظ، ومراد الله منها؛ إذ لا يعلم مراد الله إلا الله.

٣- أن يكف عن تعيين المعنى المراد بالتأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله – تعالى – ومراد رسوله ﷺ بالظن خطر.

٤- أن لا يكذِّب البرهان العقلي الصحيح؛ لأنا نعلم قطعًا أن الشرع لا يخبر بوقوع ما لا يمكن وقوعه.

٥- أن يتولى الراسخون في العلم والإيمان أمر التأويل.

٦- أن لا يُصار إلى التأويل إلا عند الضرورة، ويعبر الإمام الغزالي عن هذه الضرورة بلفظ الاضطرار[١].

وخلافًا لتأويل الأشاعرة اللازم لفهم النص، والمخلص من وصمة التشبيه، والمنضبط بالضوابط السابقة تجنح التاريخية إلى تأويل النصوص تأويلًا عبثيًا، مما جعل بعض الكتاب يصف التاريخية بأنها: «نزعة ذات ممارسة تأويلية، رابضة على سطح رخو، قابل للتشكل المستمر، وإعادة الصياغة»[٢].

**ويلزم عن الهيرمنيوطيقا عند التاريخية:** القضاء على الموضوعية، وإحلال النسبية محل الثبات والإطلاق في كل شيء بما في ذلك الحقائق الدينية، والأخلاق، والقيم، وبذلك يتخلص الإنسان شيئًا فشيئًا من فكرة الاعتقاد التي تتمثل في التصديق والجزم بمجموعة من الحقائق الدينية، ويتحول الثبات الإيماني إلى تأرجح فكري، وتغير مستمر عبر الغلو التأويلي، والقراءة العصرية للنص الديني.

**تعقيب:**

من خلال ما سبق: يمكن القول بأن المنهج التاريخي الهيرمنيوطيقي أحدث تحولًا غير مشروع في النص الديني وفي الحقائق الإيمانية:

---

(١) **لتفصيل ضوابط التأويل عند الأشاعرة** راجع: قانون التأويل للإمام الغزالي (ص٦٢٨) (ضمن مجموع الرسائل)، ط المكتبة التوفيقية؛ والموافقات للإمام الشاطبي (٣/ ٨١) ط الهيئة العامة للكتاب.

(٢) مقال حفريات في مصطلح التاريخية، إلياس قويسم (ص٣).

- فالتاريخية عبر الهيرمنيوطيقا حولت النص الديني من الدائرة الإيمانية إلى الدائرة العلمية، فأصبح النص الديني متجردًا عن قداسته، متصفًا بالدنيوية، خاضعًا لتأويلات لا حد لها.
- التاريخية حولت الحقائق الدينية عبر الهيرمنيوطيقا من فكرة الثبات والامتداد والإطلاق إلى فكرة الموقوتية والحينية، والتغير المنسجم انسجامًا تامًا مع طبيعة الإنسان المتغيرة.
- كذلك: التاريخية بواسطة الغلو التأويلي حولت وجهة الفكر الإنساني من المتعالي الغيبي إلى المادي، بل "حولت الإنسان من التفكير بحضور الإله إلى التفكير بغيابه"(١).

وبهذا فالتاريخية تعني نهاية الميتافزيقا؛ لأنها قائمة على أساس القطيعة مع المتعالي المثالي، والإبقاء على حيوية المادة والواقع، ومكونات الوجود – في نظر التاريخية – هي: الإنسان، واللغة، والتاريخ. ولا مكان للحقائق الغيبية المفارقة للمادة، بل هذه الحقائق في نظرهم مجرد "مثيولوجيا" أي: مجاز، أو وهم وخيال.

وأخيرًا نتوجه للتاريخيين بالسؤال التالي: إذا كانت التاريخية وما يلزم عنها من غلو تأويلي وقراءات جديدة للنص الديني هي المنهج الأمثل في دراسة القرآن وفهمه، فلماذا لا يطبق هذا المنهج على كل الكلام العربي كالشعر والنثر؟! لماذا القرآن وحده هو الذي يريدون إخضاعه للقراءات الجديدة؟!(٢)

*****

## المبحث الخامس

## تطبيق النزعة التاريخية على قضايا العقيدة

بدأت التاريخية في الفكر الأوربي عند الفرنسي (فولتير) والإيطالي (فيكو)، وبعد ظهور التاريخية ورواجها في الغرب، ونجاحها في تحقيق أكبر أهدافها، وهو إقامة القطيعة بيننا وبين ما وراء الطبيعة، وعزل الوحي الإلهي عن الحياة الإنسانية، بعد كل ذلك انتقلت التاريخية من الغرب إلى الشرق في ركاب الغزو

---

(١) مقال حفريات في مصطلح التاريخية، إلياس قويسم (ص٤).

(٢) راجع: القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية، د/ عبد السلام أحمد فيغو (ص١٠).

الاستعماري ساعية إلى احتلال العقول كما احتل أنصارها الأرض، ولقد وجدت هذه النزعة لها من المسلمين المستغربين أنصارًا وأعوانًا، وهؤلاء الأعوان والأنصار كانت لهم دعوات تبنوها ودافعوا عنها بكل ما أوتوا.

ولم تكن النزعة التاريخية مجرد نزعة أو فكرة فلسفية نظرية، بل كانت فلسفة ذات طابع عملي، شأنها في ذلك شأن سائر الفلسفات المادية، فقد كانت النزعة التاريخية في الأساس فكرة سرعان ما تحولت إلى واقع تطبيقي، وانعكست آثارها على التوجهات، وفرضت على المؤمنين بها منهجًا خاصًا وآلية خاصة فى التعامل مع قضايا الفكر والدين.

وتجلت آثار النزعة التاريخية العملية أكثر من خلال الميادين التطبيقية لهذه النزعة، والتي تعددت وتنوعت لتشمل: التشريع الإسلامي، والنص الديني، والوحي الإلهي، والعقيدة الإسلامية، ولما كان كل ميدان من هذه الميادين يتطلب بسطًا وتفصيلًا لا يحتمله هذا البحث سأقتصر فقط على تفصيل القول في الميدان العقدي كنموذج ومثال لا سيما قضايا الألوهية.

## التاريخية والإلهيات:

في مجال العقائد - والإلهيات خاصة - تهدف التاريخية إلى إقامة قطيعة مع الوحي الإلهي وإحلال الإنسانيات محل الميتافيزيقا، وتعرف هذه الفرية بـ"أنسنة الوحي "، ويرفع لواءها د/ حسن حنفي، ولقد اشتملت فكرة أنسنة الوحي - لا سيما في باب الإلهيات - على عدة عناصر، وهذه العناصر تشكل معالم مشروعه الثوري التجديدي، أو ما أسماه بـ"إعادة البناء"، وفيما يلي بيان موجز لهذه العناصر:

### أولًا/ الدعوة إلى تبديد التراث:

انطلاقًا من النزعة التاريخية قدم د/ حسن حنفي مشروعه الذي يقوم على رفض النص التراثي العقدي؛ لأنه تقليد للسابقين لا يفيد شيئًا، وهذا يتنافى مع الغاية من البحث، وهي تحقيق الإبداع، وبالتالي فلا بد من إعادة النظر في التراث العقدي لإعادة بنائه، ولقد عبر د/ حسن حنفي عن مشروعه هذا بعبارة "من العقيدة إلى الثورة"، وهو اسم لأحد مؤلفاته، وهذا العنوان يحمل دلالة على رفض التقليد، أو

بالأحرى رفض التراث، وضرورة التغيير، فعمليات التغيير هي المعبر عنها بالثورة، وهذه الثورة يجب أن تؤسس على العقيدة؛ ولذلك جاء العنوان: من العقيدة كمرجعية إلى الثورة كهدف وغاية[1].

ولقد صدَّر د/ حسن حنفي دعوته إلى "تبديد التراث باسم التجديد" بعبارة براقة، بيَّن من خلالها أن التراث مهم لفهم الواقع، بل هو الأساس النظري لأبنيته، وفيه حل لمشكلاته، كما أنه يمثل الدفعة القوية نحو التقدم[2].

ولذا فقد ذهب د/ علي حرب - وهو من أشد المعجبين بفكر د/ حسن حنفي - إلى تأييده في هذه الدعوة، بل اعتبر أن محاولته هذه هي: "إعادة قراءة الإسلام بنصوصه وأحداثه ومؤساساته من أجل إعادة البناء والتأسيس، أي: من أجل تأصيل الأصول، وإعادة بناء العلوم القديمة وتجديدها"[3].

وفي إطار دعوته إلى التجديدية نادى د/ حسن حنفي بنبذ التراث العقدي خاصة، وفتح باب الاجتهاد في العقائد، بل محا فكرة الأسوة والاقتداء بالسابقين، وفي ذلك يقول: «نهجنا هو عدم التأسي بأحد، قدماء أو محدثين، هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم، ولا نقتدي بواحد منهم، وإذا كان القدماء قد آثروا الاتباع دون الإبداع، فإننا نرى مأساتنا في الاتباع لا في الإبداع»[4].

**تعقيب:**

ما فعله د/ حسن حنفي من طرح للتراث العقدي كله مبالغة غير مبررة، فليست هذه ثورة على وضع خاطئ، وليست سعيًا إلى إصلاح، بل تعدت ذلك لتصل إلى مرحلة الهوس بالذات، والاغترار بالعقل، فقد قدم د/ حسن حنفي نفسه باعتباره عالمًا مجددًا، ثم تجرأ جرأة غير معهودة بحجة رفض التبعية وتحقيق الاستقلالية الفكرية، والاعتزاز بالذات فقال: «لست العبد الفقير إلى رحمة ربه، الراجي من الله غفران

(١) راجع: إشكالية تاريخية النص الديني، د/ مرزوق العمري (ص٢٢٠).

(٢) راجع: من العقيدة إلى الثورة، د/ حسن حنفي (١/ ٧).

(٣) نقد النص، د/ علي حرب (ص٢٨) ط٤، المركز الثقافي العربي، المغرب ٢٠٠٥م.

(٤) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٤) ط١، دار التنوير، والمركز الثقافي العربي، لبنان ١٩٨٨م.

الوزر، بل أنا فقيه من فقهاء المسلمين، أجدد لهم دينهم، وأرعى مصالح الناس، وليس لنا ألقاب، بل نحن علماء الأمة، ورثة الأنبياء، والمحافظون على الشرع، كما كان فقهاء الأمة من قبل»[1].

ويتطور هذا التجرؤ ليصل إلى مرحلة التمرد والثورة على الإله، من خلال رفضه لبدء مؤلفه "من العقيدة إلى الثورة" بـ"بسم الله الرحمن الرحيم" والثناء على الله تعالى، والصلاة والسلام على رسوله – كما كان القدماء يفعلون في بداية مصنفاتهم، ليفتتحه باسم الأمة، وباسم الأرض، وباسم الحريات، وباسم المساواة والعدالة الاجتماعية[2].

ولا نملك أن نعلق على هذه الجرأة وهذا التمرد إلا بالقول بأن د/ حسن حنفي تشبع بما لم يعط؛ فقد أعلن نفسه فقيه الأمة، والمجتهد المقدم، وهو لم يُعرف عنه إلا اشتغاله بقضايا الفكر والفلسفة، كما أنه وقع في التناقض من حيث لا يدري، ففي حين رفضه للتقليد عاد وقرر أن موقفه هذا سير على خطى الفقهاء السابقين[3].

كما أنه يحاول – فيما سبق – التأكيد على فكرته الرئيسة، والتي تمثل محور فلسفته، وهي فكرة "أنسنة الوحي"، ومن خلال هذه الفكرة ينادي باستبدال جرئ من نوعه، وهو استبدال الوحي الإلهي القائم علي عبادة الأفكار، وتقديس الأشخاص – على حسب زعمه – بالعقل الإنساني القائم على الحرية والواقعية، ومراعاة مصلحة الأمة.

**ثانيًا/ تقديم العقل على النقل:**

وتأسيسًا على الثورة على القديم ينتقد د/ حسن حنفي التراث العقدي من جهتين:

أولاهما/ من جهة المنهج.

ثانيتهما/ من جهة المضمون.

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٩، ٤٠) ط١، دار التنوير، والمركز الثقافي العربي، لبنان ١٩٨٨م.

(٢) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٩، ٤٠) ط١، دار التنوير، والمركز الثقافي العربي، لبنان ١٩٨٨م.

(٣) راجع: إشكالية تاريخية النص الديني، د/ مرزوق العمري (ص٢٢٢).

- **أما من جهة المنهج**: فيضرب بالمعرفة الذوقية الإشراقية عرض الحائط، فليس هناك ما يُسمى بالمعارف الوهبية التي مصدرها الفيض الإلهي، بل أساس هذه المواهب العقل؛ فإن المعرفة العقلية لا تتم كهبة مسبقة، بل هي عن طريق التحليل العقلي الرصين للأفكار والواقع[1].

كذلك انتقد د/ حسن حنفي الدليل النقلي بعنف وحدة وقرر أن الاعتماد على الدليل النقلي لا يوصلنا إلى شيء، ونعى على النصيين الذين يتمسكون في أدلتهم بألفاظ "قال الله" و"قال الرسول".

وبعد إسقاط الثقة عن الطريق الذوقي وعن الطريق النقلي للمعرفة عظَّم من شأن الأدلة العقلية، وأضفى على العقل أوصافًا تضعه في صدارة مناهج الاستدلال على العقائد:

- فالعقل يبدأ بداية يقينية تغنيه عن الافتقار إلى الإيمان بنص مسبق.
- والعقل هو الوريث الشرعي للوحي، وهو التطور الطبيعي له.
- والعقل هو الاستمرار الطبيعي للنبوة.
- وعلى المستوى الإنساني الاجتماعي العقل هو الوسيلة لفهم السلوك؛ حتى لا يكون الإنسان مجرد آلة تتحرك تلقائيًا لإطاعة الأوامر، والانصياع لما جاء به النص.
- كذلك: المناهج العقلية هي العامل الفكري الذي تُبنى عليها الحضارات، بل إن العقل هو مُنشئ الحضارة، وبتقدمه يُقاس مدى تقدم الأمم ورقيها[2].

ونتيجة لما سبق: قرر د/ حسن حنفي أن العقل يستقل بالمعرفة في باب العقائد، فليس العقل بحاجة إلى معونة من النص، وهو قادر على إدراك حسن الأشياء وقبحها، فالوحي لا يعطي الإنسان شيئًا لا يستطيع أن يكتشفه بنفسه ، بل إن العقل هو الحاكم على النقل، وهو المصحح له، الضامن لصدقه، يقول مؤكدًا هذا المعنى: «وقد ظهر أن العقل أساس النقل، وأن كل ما عارض العقل فإنه يعارض النقل وكل ما وافق العقل فإنه يوافق النقل، ظهر ذلك لدى المعتزلة وعند الفلاسفة، وظهرت لغة التخيل في الوحي،

---

(١) راجع: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٠)؛ ونقد النص، د/ علي حرب (ص٢٩).

(٢) راجع: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٨٠).

ومنطق البرهان في الفكر، ولم نسر في هذه الرؤيا، ورجعنا إلى التشبيه والتجسيم والتقليد، وجعلنا النقل أساس العقل، وآمنا بالوقائع الحسية المادية وراء التصوير الفني، واعتمدنا على سلطة الكتاب في البرهان»[1].

ولما كان اعتمادنا على المنهج النصي، أو ما أسماه بـ"سلطة الكتاب" هو الذي أدى بنا إلى التخلف، وأرجعنا إلى حضيض التشبيه والتجسيم - على حسب زعمه - دعا إلى إحالة النص إلى متحف التاريخ، ودعا إلى إحلال العقل محله، ودعا إلى إحلال الطبيعة محل الميتافيزيقا، وإحلال الإنسان محل الله[2].

**ثالثًا/ أنسنة الصفات والأسماء الإلهية:**

- وأما من ناحية المضمون: فيقرر أن قضايا العقيدة كلها يجب أن تنقل من طور إلى طور، من طور ميتافزيقي غيبي إلى طور إنساني ملموس، وبذلك يقيم قطيعة بيننا وبين عالم الغيب، ويوسع د/ حسن حنفي الفجوة بيننا وبين هذا العالم أكثر، فيقول بأنسنة العقائد الإلهية، وأنسنة القضايا الإلهية عنده تعني الدعوة إلى بشريتها في جوانبها المتعددة بما يشمل الصفات، والأسماء، وفيما يلي فضل بيان لهذه الجزئية الخطرة:

**بدايةً أقول**: فكرة أنسنة صفات الله وأسمائه عند د/ حسن حنفي تنطلق من نظرية "المثل الأعلى"، فالإنسان ذات مخلوقة تحاكي مثلها الأعلى، وهو الكامل، وبالتالي تحدث عملية إسقاط لصفات هذا المثل الأعلى على الذات المخلوقة، فتصبح صفاته صفات لها فمثلًا:

أ- **الله عالم**: تعني أن الإنسان يود أن يكون عالمًا، لكن تحقيق العلم المطلق لا يستطيعه الإنسان، فيظل رغبة له، وغاية يسعى إليها، ويصبح العلم متحققًا تحققًا صوريًا مثاليًا، فيصف الإنسان به مثله الأعلى، وهو الله، فيقول: «الله عالم»، وهذا الوصف ناتج من تحليل الشعور، ويظل الإنسان في هذه الحالة من الاغتراب، وعدم الوعي بالذات، فإذا ما تغيرت الظروف واسترد الإنسان وعيه بذاته، وحقق مثله الأعلى في العلم واقعيًا، حينئذٍ لا يقول عبارة: «الله عالم»، بل يقول: «أنا عالم»، ولكن تحقق هذا العلم لا بد أن يكون عن طريق التوحيد العملي لا النظري، والتوحيد العملي يقتضي إحداث تغير في المجتمع.

---

(١) التراث والتجديد (ص١٠٤).

(٢) راجع: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٤)؛ ودراسات فلسفية، د/ حسن حنفي (ص١٢) ط١، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٧م.

ب- **الله قادر**: تعني أن الإنسان يود أن يكون قادرًا، لكن لصعوبة تحقيق هذا المثل الأعلى ظل غاية، فوصف الإنسان مثله الأعلى بالقدرة، فقال: الله قادر، وإذا ما استرد الإنسان وعيه بذاته صار هذا الوصف منطبقًا عليه، فوصف نفسه بالقدرة، وتحولت هذه القدرة من الإطار النظري إلى الإطار العملي، ونزلت من ميتافزيقاها إلى الواقع الملموس[1].

ج- وبالمثل أجرى د/ حسن حنفي هذا المنهج في بقية الصفات لينتهي إلى القول بأن صفات الله هي في الواقع صفات الإنسان الذي استرد وعيه بذاته، فحول هذه النظرية من مجرد مُثل صورية نظرية إلى واقع ملموس، فحديثنا عن إله قادر، وعالم، ومريد، هو في الواقع حديث عن الإنسان المتصف بهذه الصفات بعد وعيه بذاته، ولو اكتفينا بترديد عبارات المتكلمين: "الله عالم، قادر، حي"، لكان ذلك تعبيرًا عن مجتمع "جاهل، عاجز، ميت"، ويتحول العجز والموت والجهل إلى رقي وتقدم ووعي وعلم لو جعلنا هذه الصفات إنسانية[2].

د- **أنسنة الأسماء**: وعلى نحو ما سبق في الصفات يقرر د/ حسن حنفي أنسنة الأسماء الإلهية، فالإنسان إذا ما حقق وعيه بذاته، وبرأ نفسه من صفات النقص، تحققت فيه الأسماء الإلهية بكامل معانيها، فصار الإنسان رحيمًا، رحمانًا، ملكًا، سلامًا، مهيمنًا... إلخ[3].

وهكذا فالصفات الإلهية، في نظره هي صفات إنسانية خالصة، فالإنسان هو العالم القادر الحي، وكذلك أسماء الله في نظره ما هي إلا أسماء للإنسان، وما هي إلا تعبير عن معاني لها واقع ملموس في حياتنا، وهذه الصفات والأسماء في الإنسان ومنه على الحقيقة، وفي الله وإليه على المجاز، وبفكرة "أنسنة الصفات والأسماء" ينتهي د/ حسن حنفي) إلى إقامة قطيعة مع جوهر عقيد الألوهية[4].

---

(١) راجع: من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٩٠).

(٢) راجع: من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٩٦).

(٣) راجع: من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٦٠٨).

(٤) راجع: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، د/ حسن حنفي (ص١٢٤) ط٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٢م؛ ومقال "خطأ التاريخية وخطرها"، أ.د/ محمد عمارة.

## تعقيب:

نظرية د/ حسن حنفي الجريئة في الصفات والأسماء الإلهية تعارضها النظرية التنزيهية الراقية التي أرساها المتكلمون في ذات الله تعالى وصفاته انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[1]، فقد نظر المتكلمون لصفاته تعالى وأسمائه باعتبارها معاني ثابتة لله تعالي، متسامية عن الحس، قصية عن التعقل، فالعقل مها اتسعت مداركه لن يصل إلى إدراك حقيقة وكنه ذات الله وصفاته، وقد لاحظ الإمام الرازي عدم صلاحية الحواس للبحث في الإلهيات، وكذا العقل البشري، وقرر أن تأمل الإنسان في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وصفاتها له قانون، فإذا أراد أن ينتقل إلى معرفة الربوبية، وجب أن يلقي أحكام المحسوسات جانبًا، وأن يستحدث لنفسه فطرةً أخرى، وعقلًا آخر بخلاف العقل اهتدى به إلى معرفة الجسمانيات، فإن الله ليس مماثلًا لغيره، ولا ينبغي أن يكون مقيسًا بالأشباه والنظائر، وما جاء التشبيه إلا من جهة إعطاء الغائب حكم الشاهد، والحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوسات[2].

وما ذكره المتكلمون من تعريفات للصفات، فهي عبارات تقريبية للتفهيم لا غير، وليست كاشفة عن حقيقة الصفات الإلهية، وهذا ما أشار إليه العلامة (ابن عرفة الدسوقي) في حاشيته على شرح الإمام (السنوسي) لأم البراهين بقوله: «واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض، لا حدود بذاتياتها؛ لأن العقول محجوبة عن كنه ذاته وصفاته تعالى، فيتعذر حينئذٍ التعريف بالذاتيات»[3].

## رابعًا/ أنسنة علم الكلام:

لم يقتصر د/ حسن حنفي على أنسنة القضايا العقدية، بل دعا إلى أنسنة علم الكلام كله، فقد دعا إلى الاحتفاظ بمصطلحات علم الكلام كأوعية مجردة مع وضع المضامين والمفاهيم الإنسانية في هذه الأوعية

---

(١) سورة الشورى، من الآية رقم (١١).

(٢) راجع: أساس التقديس للفخر الرازى (ص٨٢)؛ وموقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين، أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصى (ص٦١)، بحث بحولية أصول الدين بالقاهرة (ع١٦).

(٣) حاشية ابن عرفة الدسوقي على شرح السنوسي لأم البراهين (ص٩٩) ط أخيرة، مصطفى الحلبي، مصر ١٩٣٩م.

بدلًا من المضامين العقدية؛ لتتم بذلك أنسنة الدين بتحويله أولًا إلى أيدلوجيا، ثم تحويل الأيدلوجيا إلى فكر إنساني بحت.

**ودعوى أنسنة علم الكلام عند د/ حسن حنفي تقوم على قاعدتين:**

**الأولى**: الزعم أن علم الكلام اللاهوتي علم مقلوب، أي: ينتهي إلى قلب الحقائق.

**الثانية**: نقد مقدمات الأدلة التي يقوم عليها علم الكلام اللاهوتي.

- **أما القاعدة الأولى/ وهي ادعاء أن علم الكلام علم مقلوب:**

فيدعي د/ حسن حنفي أن علم الكلام بكل موضوعاته علم مقلوب، وبالتالي تصبح كل مشاكله مشاكل كاذبة، وتظهر الحاجة إلى إعادة وضعه وضعًا صحيحًا حتى تُحَلَّ مشاكله، وأبرز الأمثلة على هذا القلب (المدعى): قضية الوحي.

وبخصوص هذه القضية: يقرر أن الوحي في الأساس قصد موجه من الله نحو الإنسان، أو هو كلام مصاغ من الله المرسِل نحو الإنسان المرسَل إليه.

وحينما نتحدث عن الوحي كمقصد من الله إلى الإنسان، فإننا لا نستعمل لفظة الله للدلالة على الشخص أو ذات، أو قدرة مشخصة، أو غيرها، بل نتحدث عن واقعة الوحي ذاتها، فلفظة (الله) بناءً على ذلك لا تعني إلا ما يُتَرْجَمُ إلى فائدة الإنسان، ويهدف إلى إصلاح واقعه، وهي وظيفة الإرسال وفائدته.

إذن: الله في فكر د/ حسن حنفي لا يعني الإله المتصف بصفات الجلال والكمال، وإنما يعني بالدرجة الأولى الإله الذي يفعل ما يصلح الإنسان بإرسال الرسل إليه[1].

ويبين د/ حسن حنفي موطن القلب في علم الكلام فيما يخص مسألة الوحي فيقول: «وإذا أتينا إلى علم الكلام: نجد أنه قد قلب الاتجاه، وجعل الكلام هو قصد من الإنسان نحو الله، فجعل عالم الكلام الإنسان هو المرسِل، والله هو المرسَل إليه، وبهذا فعالم الكلام خارج عن قصد الله، بل هو مضاد له»[2].

(١) راجع: من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٥٦).

(٢) راجع: من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٥٧).

وبعد تغيير علم الكلام لاتجاه الوحي، وقلبه لمساره، غيَّر كذلك موضوع الوحي أيضًا، فبعد أن كان موضوع الوحي هو الإنسان صار موضوعه هو الله، أي: أن عالم الكلام أرجع إلى الله كلامه، فجعل الله هو غاية الكلام وموضوعه، وهذا مضاد لقصد الله وعلمه، وبالتالي يكون عالم الكلام هنا جاحدًا بنعمة الله، مضرًا بمصلحة الإنسان، حيث إنه جعل الله (نرجسيًا)، لا يرى إلا ذاته، وجعل ذاته فارغًا بلا موضوع آخر غيره(1).

- **وأما القاعدة الثانية/ وهي نقد مقدمات الأدلة التي يقوم عليها علم الكلام:**

ففي هذا الإطار انتقد بشدة بعض المقدمات التي اعتمد عليها المتكلمون في أدلتهم، فقرر أن مقدمات المتكلمين التي بنوا عليها أدلتهم العقدية قد تعود إلى: منطق التصورات، أو إلى منطق التصديقات وكلاهما يشتمل على خلل، وبيان ذلك أن من المناهج المعتبرة في الاستدلال عند المتكلمين مثلًا:

**١- دليل الخلف، وهو إثبات المطلوب عن طريق إبطال نقيضه.**

والحقيقة إن إثبات الشيء عن طريق إبطال النقيض لا يُعد إثباتًا للشيء، بل هو فقط إبطال للنقيض، فقد يبطل النقيض دون أن يثبت الشيء، فإبطال أن الشيء أبيض لا يعني بالضرورة أنه أسود، وبهذا يتبين أن إثبات الشيء عن طريق إبطال النقيض إنما هو منهج جدلي، هدفه إفحام الخصم لا إثبات الدعوى(2).

وكلامه السابق لا يخفي بطلانه؛ فإن المتكلمين لما استخدموا هذا الطريق استخدموه في شيء ينحصر حاله بين أمرين متقابلين فالعالم - مثلًا - إما قديم أو حادث؛ وهذان الأمران بينهما تناقض، بحيث إذا بطل أحدهما يثبت الآخر، فالنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأما الأمثلة التي ضربها فليست بنقائض، بل هي أضداد والضدان لا يجتمعان، وقد يرتفعان(3).

---

(١) راجع: من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٥٨).

(٢) راجع: من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٦٦).

(٣) راجع: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ص١٦٥) ط الحلبي.

**٢- منهج السبر والتقسيم:**

وهو حصر الاحتمالات في أطراف محددة، ثم نثبت بطلان أطراف القسمة كلها إلا واحدًا، وهو المطلوب إثباته، وهذا المنهج لا يفيد اليقين؛ لأن هذه القسمة قد لا تكون جامعة مانعة، كما أنه يصعب تغليف الواقع أحيانًا في قسمة عقلية(١).

وهذا النقد كذلك ليس في محله؛ لأن منهج السير والتقسيم من شرط استخدامه في قضايا العقيدة، أن تكون القسمة جامعة مانعة، وأن يكون الحصر عقليًا، وإن لم يتحقق ذلك لم يكن مفيدًا لليقين(٢).

## دعوى اشتمال أدلة المتكلمين على مخالفات المنهجية:

ويستمر د/ حسن حنفي في نقد مناهج الأدلة التي اعتمد عليها المتكلمون، فيقرر أن القضايا المستخدمة في علم الكلام - والتي هي مواد أدلته - جميعها قضايا تحليلية لا تفيد شيئًا، بل إنها تحتوي على أشياء مخالفة للعقل تسقطها عن درجة الاعتبار، ومن هذه المخالفات المنهجية:

أ- **إثبات النقيضين**: جريًا وراء عواطف التأليه، يتجاهل المتكلمون قضايا العقول، فلا مانع لديهم أن يكون الإله قريبًا بعيدًا، في كل مكان، ومستو على العرش، وأن يكون القرآن محدثًا، وغير مخلوق، وأن يكون الله تعالى ليس كمثله شيء، وأن يكون هو السميع البصير، ففي هذه الجملة إثبات للتنزية ابتداءً، وإثبات للتشبيه انتهاءً، ويعتبر د/ حسن حنفي هذه العبارات لا تكشف عن معنىً مقبول عقلًا بقدر ما تكشف عن رغبة التأليه القائمة على التعالى على العقل.

ب- **رفع النقيضين**: وأيضًا مثل السابق، رفع النقيضين يعني: رفض الحلول العقلية، واللجوء إلى عاطفة التأليه، وتعبيرًا عن رفع النقيضين يقول المتكلمون عن الصفات الوجودية، أو ما يُسمى عندهم بـ"صفات المعاني": لا هي الذات الإلهية، ولا هي غيرها(٣).

---

(١) راجع: من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٦٧).

(٢) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، الإمام الغزالي (١/ ٩٩) ت أ.د/ مصطفى عبد الجواد عمران، ط١، دار البصائر، القاهرة ٢٠٠٩م.

(٣) راجع: من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٦٨).

ج- **السجع العقلي**: يدعي كذلك أن بعض الأدلة تتضمن عبارات لا تفيد شيئًا، وهو ما أسماه بـ"السجع العقلي"، ومثاله: قولهم في القرآن الكريم: مكتوب في مصاحفنا، وأين الكتابة إن لم تكن في المصاحف؟! وقولهم: الحي الذي لا يموت؛ فإن الحي هو نفسه الذي لا يموت.

وبعد استعراض مفصل لمناهج الأدلة عند المتكلمين انتهى د/ حسن حنفي إلى كونها غير مفيدة لليقين العقلي، وإنما هي صياغات مساقة نحو تلبية رغبة عارمة في التأليه والتقديس، فالبناء العقلي لعلم الكلام لا يتضمن يقينًا، وإنما هي مقولات إنسانية خالصة، تستعمل كتمرينات عقلية للتعبير عن عواطف التعظيم والإجلال، وبهذا فأدلة المتكلمين العقلية ليست تحليلًا لواقع، ولا تدل على تقدم فكري، بل هي تحصيل لحاصل، الهدف منها التنفيس عن عواطف التأليه[1].

ونتيجة للنقد السابق لعلم الكلام يرى د/ حسن حنفي أنه يجب التخلي عن مقدمات علم الكلام وعن أدلته، ويلزم عن ذلك التخلي عما بُني على هذه المقدمات من مصطلحات وحقائق هذا العلم: كالله، والرسول، والدين؛ لأنها تجاوز الحس، كما أنها تشير إلى مقولات غير إنسانية، فما الله إلا وعي الإنسان بذاته، وما صفاته إلا آمال الإنسان وغاياته، وصفات الله في الحقيقة هي صفات للإنسان الكامل.

وإذا أسقطنا علم الكلام اللاهوتي يجب علينا الدعوة إلى علم كلام جديد، يتخلي عن الرسوم الميتافزيقية البالية، ويؤسس قضاياه على أساس إنساني، ويحدد غاياته وفقًا لصالح الفرد والمجتمع، وبذلك يتم القضاء على (ميتافزيقا العقائد)، أو ما يُسمى بـ"الماورائية"، وإحلال الحس محلها، فليست للعقائد حقيقة ثابتة، بل لا حقيقة إلا الإنسان والواقع الذي يعيش فيه؛ ولذا فلفظ الإنسان الكامل أكثر تعبيرًا من لفظ الله، بل إن علماء أصول الدين حينما يتحدثون عن الله وصفاته وأفعاله، فإنهم في الواقع يتحدثون عن الإنسان الكامل، فكل ما وصفوه على أنه الله، ما هو إلا إنسان مُكَبَّرٌ إلى أقصى حدوده[2].

وكذلك التوحيد ليس هو توحيد الذات الإلهية، وإنما هو وحدة البشرية ووحدة الجماعة، وبذلك يتضح أن العقائد ليس لها صدق داخلي، بل صدقها هو مدى أثرها في الحياة وتغييرها للواقع، فالعقائد

---

(١) راجع: من العقيدة إلى الثورة (٢/ ٥٧٧).

(٢) راجع: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم (ص١٢٧).

موجهة للسلوك لا غير، وليس المقصود من الوحي إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج إلى الغير، بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها، وبالتالي يتحول الوحي إلى أيدلوجيا وإلى علم إنساني، وتصبح العلمانية هي أساس الوحي، والصبغة الدينية طارئة عليه من صنع التاريخ تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور[1].

## وقفة نقدية:

**محاولة تطبيق النزعة التاريخية على الإلهيات توقع صاحبها في التناقض من جهات عدة:**

١. حقيقة الألوهية متعالية على المخلوقين، ومتعالية على التاريخ باعتباره وقائع وأحداث مرتبطة بالزمان والمكان، وبناءً على تعالي الألوهية على التاريخ يكون النص الديني كذلك متعاليًا على التاريخ؛ لأن النص الديني إلهي المصدر.

٢. حقيقة الألوهية أنها من عالم الغيب، والغيب غير تاريخي؛ لأن التاريخ أحداث زمانية، والإله هو خالق الزمن.

٣. وأيضًا يتجلى التصادم بين عقيدة الألوهية والتاريخية من جهة صفات الإله:

- ففي العقيدة الإسلامية بيان شافٍ لكل ما يتعلق بصفات الرب - جل وعلا - وأسمائه.
- بينما نجد في الخطاب الحداثي المدافع عن تاريخية النص مصطلحات غريبة: كـ"الفاعل" و"البطل المغير" و"بطل التغيير" كبديل عن لفظ الجلالة "الله"[2].

**وفوق ما تقدم يمكننا حصر أخطاء وأخطار هذه النزعة الفكرية بشكل عام فيما يلي:**

١. الذاتية المطلقة؛ فإن التاريخية لا تهتم بنقل الخبر والنص وطريقه، وإنما النص عندهم يصطبغ بصبغة العصر، ويضفي عليه القارئ ما يراه دون ضابط أو قيد، ولا حجر على أحد في قراءة النص.

٢. النسبية: وتعني نفي ما يسمى بـ"الحقائق الثابتة للأشياء"، والقول بالتغير المستمر، وقد سحبت التاريخية هذا التغير على القيم والأخلاق والثوابت الدينية، والنص الديني نفسه.

---

(١) راجع: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم (ص٦١).

(٢) راجع: إشكالية تاريخية النص الديني، د/ مرزوق العمري (ص٣٨٤).

٣. التطورية؛ والتطور من أبرز أسس النزعة التاريخانية، وهذا التطور لازم عن القول بنسبية الحقائق والقيم.

٤. المادية الماركسية: وهي من أهم الأسس التي يقوم عليها الفكر التاريخاني، والنزعة المادية للاتجاه التاريخي تظهر من خلال التركيز على عنصر الزمان والمكان والظروف، وهذا العناصر من مقومات الأشياء المادية، وهذا يؤدي إلى إنكار تضمن التاريخية للميتافيزيقا والوحي، وهذا يعني القول بدنيوية المقدس[1].

وتظهر الماركسية في التاريخية من خلال التركيز على مبدأ الحتمية التاريخية والتفسير المادي للتاريخ، والقول بالحركة المستمرة وصراع الأضداد، وهذا ما عرف في الفكر الماركسي بـ"الديالكتيك" أو "المادية الجدلية".

٥. الهرمنيوطيقا، أو العبث التأويلي؛ وهذا يعني أن التاريخانيين يتعاملون مع النص الديني تعاملًا عبثيًا، فيخضعونه للتأويل الذي لا يتقيد بضوابط، وإنما يخضع لذاتية القارئ دون اعتبار لمقاصد صاحب النص.

٦. النزعة الإنسانية ، وقد ظهرت في الفلسفة الحديثة، وهذه النزعة تعني أن تتمحور كل الدراسات والعلوم حول الإنسان كإنسان؛ ولذا فقد اهتم المتحمسون لها بدراسة تاريخ الإنسان، وظهر ما يسمي بـ"أدب الإنسانيات".

**أما النزعة الإنسانية في نظر الخطاب الحداثي للنص الديني فتعني:**

إنزال النص من عليائه وفتح باب التعامل الحداثي معه، والنظر إليه باعتباره منتجًا بشريًا، تكون في التاريخ عبر عصوره المتلاحقة، وتتطور بتطوره، وتغيرت معانيه بتغير الزمان والمكان والثقافات، وتُعرف هذه النزعة في الخطاب الحداثي المعاصر بـ"أنسنة الوحي"، وهذه الفرية باطلة لما يلي:

١. أنها تحمل بين طياتها التناقض؛ لأن صاحبها يعترف بقداسة النص القرآني، فكان الأولى به أن يحافظ على ذاتيته وهويته، ولكنه لم يفعل بل هبط بالنص المقدس إلى الامتزاج بنقائصه.

---

(١) راجع: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، د/ مرزوق العمري (ص٢٣).

٢. أنها ترفع الإنسان على النص؛ فتجعل فهمه هو الفيصل في أي مسألة، دون احتكام إلى سنة قولية أو فعلية، أو قاعدة أصولية.

٣. كذلك بدعة (الأنسنة) تعمل بجانب الهيرمنيوطيقا فتجعل النص الديني نصًا هائمًا غائمًا قابلًا لتأويلات لا حصر لها، هذه التأويلات تكتسب صفة القداسة مهما بلغت من الشذوذ والإغراب، ولا يخفي أن هذا يؤدي إلى القضاء على ثبات الأحكام الدينية وإطلاقها، ويؤدي إلى محو أهم ميزات الدين الإسلامي، وهي ميزة العالمية والصلاحية لكل زمان ومكان(١).

## فكرة أنسنة الوحي الإيجابية والتعقيب عليها:

وبالرغم من المثالب التي تنطوي عليها دعوى أنسنة الوحي، إلا أن الدكتور صلاح الجابري يري أن أنسنة الوحي قد تُفسر بمعنىً إيجابي ، فيرى أن الوحي له جانبان:

أ- **جانب إلهي ميتافيزيقي**: وهذا الجانب لا يمكن استكشافه بالمنهج العلمي؛ لأنه أكبر من أن يحتويه منهج بشري؛ إذ إنه يجاوز العقل، فلا يُعثر فيه على محددات دقيقة.

ب- **جانب إنساني**: وهو مجموعة الجهود البشرية التي بُذلت لترجمة وشرح مبادئ الوحي، وتقديمها إلى الواقع العملي للارتقاء به إلى مستوي مبادئ الوحي السماوي، فالجهد البشري الذي يتوسط بين النص والواقع العملي، هذا هو المسمي بـ"الأنسنة الإيجابية للوحي"، وهذه الأنسنة - بهذا المفهوم – ضرورية؛ لأن الوحي السماوي لا يمكن اقتناصه وفهمه إلا من خلال الترجمة البشرية له إلى واقع عملي. فالوحي في السماء ليس كالوحي في الأرض:

- فالوحي في الأرض باعتباره مجموعة جهود بشرية صيغت لتحكم نظام الحياة وفقًا لمبادئ الوحي السماوي يخضع للسنن التاريخية، ويمكن دراسته وفقًا للمنهج العلمي.
- أما الوحي في السماء فلا يمكن أن يمسك به المنهج العلمي، ولا يمكن طرحه كموضوع قابل للإدراك العقلي المستقل.

(١) راجع: رؤية إسلامية لقضايا العصر، أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصي (ص٤٧) ط١، دار السلام.

وبهذا المعنى تكون أنسنة الوحي خطوة إيجابية في فهمه وتطبيقه، بعيدة كل البعد عما عناه الحداثيون بها (وهي قطع علاقة الوحي بالحياة والسماء بالأرض)[1].

**تعقيب:**

هذا الكلام وأن كان صاحبه يهدف إلى معنى صحيح، أوافقه عليه، ولكن بشرط أن تكون الترجمة البشرية للوحي الإلهي أمينة؛ لأنه كلما كانت ترجمة الوحي أمينة كان أقدر على ضبط الواقع، ولكني أخالفه في الإطلاق والتسمية؛ فإن تسمية ترجمة الوحي وتطبيقه أنسنة ربما يسير في النفس قلقًا لمشابهته للمصطلحات المتداولة في الخطاب الحداثي، فمن الأفضل الابتعاد عن الألفاظ الموهمة في التعبير عن المعاني الصحيحة.

*****

## خاتمة البحث

وبعد هذه الإطلالة السريعة على النزعة التاريخية يمكن أن نستخلص مايلي:

١- دعوى تاريخية النص مظهر من مظاهر التحديات التي يواجهها العقل المسلم، وذلك واضح من خلال محاولة الخطاب الحداثي بيان أن النص الديني مجرد نتاج ثقافي أفرزته أوضاع ثقافية واجتماعية معينة، والنظر للنص بهذا المنظور رؤية مادية بحتة، بعيدة عن روح الإسلام؛ لأنها تؤدي في النهاية إلى الانفصال عن النص الديني.

ويظهر تحدى التاريخية أكثر من خلال محاولة أنصارها ربط النص بسبب نزوله، واعتبارهم سبب النزول علة موجبة لنزوله، لا مجرد مناسبة نزول، ولما كان المعلول يدور مع علته وجودًا وعدمًا وجب القول بانتهاء فاعلية النص؛ فإذا غابت علة نزول النص غابت وظيفته.

---

(١) راجع: فلسفة التاريخ (جدل البداية والنهاية والعود الدائم) لمجموعة من الأكاديميين العرب (ص٥٧٨) ط دار ابن النديم، الجزائر، ودار الروافد الثقافية، لبنان.

٢- التاريخية منهج غايته تكوين رؤية موازية للرؤية الإسلامية الأصيلة، وهذه الرؤية تفضي إلى إحداث قطيعة مع النص الديني، وتدعو إلى استمداد القيم واتخاذ المرجعيات بالعودة إلى الفلسفات المادية التي يزعمون أنها تجاوزت أساطير الميتافزيقا، وتميزت بخصائص المعرفة العلمية الصحيحة التي توافق العقل.

٣- القول بتاريخية النص الديني قول متهافت لما يتضمنه من مفارقات:

- فهي من جهة تتعامل مع نص له خصائصه بمنهج وآليات غريبة عنه، وهذا غير ممكن؛ لأن قراءة النص الديني والتعامل معه له منهجه وآلياته الأصيلة.
- ومن جهة أخرى يظهر تناقض التاريخية في المنطلق والهدف، فهم مع رفضهم للنص الديني على صورته الأولى يقفون على أرضه وينطلقون منه.

٤- في ظل التاريخية تغير مجال الاهتمام بالنص الديني، فقد كان يوظف قديمًا كدليل على حكم، أو كمرجعية في العمل، أو أداة لإثبات أمر أو نفيه، لكن في ظل الخطاب الحداثي تغير مجال الاهتمام بالنص الديني فصار مجالًا معرفيًا مستقلًا يمكن دراسته، ويمكن أن تطبق عليه آليات قراءة غيره من النصوص: كـ"الهيرمنيوطيقا"، و"السيمولوجيا"، و"الفيللوجيا".. وغيرها من المناهج الحديثة للنقد الأدبي[1].

**ولتحقيق هذا التغيير استخدم التاريخيون عدة استراتيجيات منها:**

أ- **استراتيجية تفكيك النص**: وذلك من خلال نقد المعنى الظاهري، وافتراض وجود عالم مفتوح من المعاني والعلاقات داخل النص.

ب- **استراتيجية نقد سياق النص**: وهذا يعني النظر للنص في إطار زمان ومكان نزوله.

ج- **استراتيجية التأويل اللامنضبط**: وتعني إخضاع النص للتأويل المستمر؛ لأن النص ليس مادة صلبة يمكن وصفها بالثبات، وإنما النص عبارة عن منتج تاريخي نتعامل معه بمنهج التأويل المستمر لكي ينكشف منه الآفاق المعرفية التي يضمرها[2].

---

(١) راجع: إشكالية تاريخية النص الديني (ص١٣، ١٤).

(٢) راجع: صور من الخطاب الديني، د/ أحمد زايد (ص٢٣) ط الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٧م.

# مصادر ومراجع البحث


١. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن على الشوكاني، طبعة: دار الفضيلة، الرياض، الأولى ٢٠٠٠م.

٢. أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق: د/ عبد الله إسماعيل، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث، الأولى ٢٠١١م.

٣. أسس الفلسفة، راكيتوف، ترجمة: موفق الدليمي، طبعة: دار التقدم، موسكو.

٤. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، د/ مرزوق العمري، طبعة: دار الأمان، الرباط، الأولى ٢٠١٢م.

٥. الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين الخياط المعتزلي، تحقيق: د/ نيبيرج، طبعة: الدار العربية للكتاب، بيروت، الثانية ١٩٩٣م.

٦. تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي، طبعة: الحلبي.

٧. حاشية ابن عرفة الدسوقي على شرح أم البراهين، طبعة: مصطفى الحلبي، الأخيرة ١٩٣٩م.

٨. حفريات في مصطلح التاريخية، إلياس قويسم، مقال على موقع ملتقى أهل التفسير الإلكتروني.

٩. خطأ التاريخية وخطرها، أ.د/ محمد عمارة، المقال الافتتاحي بمجلة الأزهر، عدد (جمادى الآخرة ١٤٣٥هـ).

١٠. دراسات فلسفية، د/ حسن حنفي، طبعة: الأنجلو المصرية.

١١. رسائل العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، تحقيق: أ.د/ محمد عمارة، طبعة: دار الهلال ١٩٧١م.

١٢. رؤية إسلامية لقضايا العصر، أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصي، طبعة: دار السلام.

١٣. صور من الخطاب الديني، د/ أحمد زايد ، طبعة: الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٧م.

١٤. عقم المذهب التاريخي، كارل بوبر، ترجمة: د/ عبد الحميد صبرة، طبعة: منشأة المعارف، الأسكندرية، الأولى ١٩٥٩م.

١٥. العلمانيون والقرآن "تاريخية النص"، أحمد إدريس الطعان، طبعة: دار ابن حزم، المملكة العربية السعودية، الأولى ٢٠٠٧م.

١٦. الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، طبعة: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ومركز الإنماء القومي، بيروت، الثانية ١٩٩٦م.

١٧. فلسفة التاريخ (جدل البداية والنهاية والعود الدائم)، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، طبعة: دار ابن النديم، الجزائر، ودار الروافد الثقافية، لبنان.

١٨. القاموس المحيط، مجد الدين الفيروز آبادي، طبعة: دار الفكر، لبنان ١٩٩٥م.

١٩. الاقتصاد في الاعتقاد، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، تحقيق: أ.د/ مصطفى عبد الجواد عمران، طبعة: دار البصائر، القاهرة، الأولى ٢٠٠٩م.

٢٠. قراءات معاصرة في النص القرآني، تأليف: مجموعة من المؤلفين، طبعة: مكتبة مؤمن قريش، بيروت، الأولى ٢٠٠٨م.

٢١. لسان العرب، جمال الدين ابن منظور، طبعة: دار صادر، بيروت، الأولى.

٢٢. مجموع رسائل الإمام الغزالي، طبعة: المكتبة التوفيقية.

٢٣. مدرسة الحكمة، د/ عبد الغفار مكاوي، طبعة: الهيئة العامة للكتاب.

٢٤. معالم الإسلام، محمد سعيد العشماوي، طبعة: القاهرة ١٩٨٩م.

٢٥. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، طبعة: دار الكتاب اللبناني ١٩٧٨م.

٢٦. معجم المصطلحات النحوية والصرفية، د/ محمد سمير نجيب اللبدي، طبعة: الرسالة، بيروت، الأولى ١٩٨٥م.

٢٧. مفهوم النص، د/ نصر حامد أبو زيد، طبعة: الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣م.

٢٨. مقدمة ابن خلدون، طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٣م.

٢٩. من العقيدة إلى الثورة، طبعة: المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت.

٣٠. من قضية خلق القرآن إلى أنسنة الوحي (قراءة في التلفيقة العلمانية الجديدة)، بحث على موقع رياض العلم الإلكتروني.

٣١. الموسوعة الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، طبعة: منشورات عويدات، بيروت، الثانية ٢٠٠١م.

٣٢. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، طبعة: الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٦م.

٣٣. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د/ محمد بن حجر القرني، طبعة: مجلة البيان، أولى ١٤٣٤هـ.

٣٤. نقد الخطاب الديني، د/ نصر حامد أبو زيد، طبعة: مكتبة مدبولي، القاهرة.

٣٥. نقد النص، د/ علي حرب، طبعة: المركز الثقافي العربي، المغرب، الرابعة ٢٠٠٥م.

# البحث الثامن

# (الهرمِنيُوطيقَا)

# من صُور العَبث العَلمانيِّ

# بالنَّص الدِّينيِّ والتراث الإسلامي

د. عرفة عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن النَّادي

مدرِّس بقسم العقيدة والفلسفة- كلية أصول الدين - القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد؛

فإن القرآنَ الكريمَ هو كتاب الله – تعالى- المنزَّل على سيدنا محمد ﷺ، نزَّله: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، هو المعجزة الخالدة الباقية، عجَز الفُصحاء والبُلغاء عن الإتيان بمثله، أو بأقصَر سورةٍ منه، لا يفهم بعضَ معانيه، ويَطَّلع على أسراره ومبانيه، إلا مَن قوىَ نظرُه، واتَّسع مجالُه في الفكر، وامتدَّ باعُه، ورقَّت طباعُه، وامتد في فنون الأدب، وأحاط بلغة العرب (كما يقول الإمام الزركشيُّ). أما السُّنةُ النبوية، فهي مبيِّنةٌ للقرآن وشارحةٌ له ومن القرآن والسُّنة استمدَّ علماؤُنا علومَهم، ودوَّنوها في كُتبهم، ونشرُوها على العالَمين، في العلوم كافة، مما هو مدوَّنٌ في تراثنا العريق.

ولا ندَّعي عصمةَ هؤلاء الأوائل، بل بحسبهم أنهم أخذوا بأدوات الاجتهاد، وأخلصُوا النيةَ لله، وتراثُهم حاضرٌ، شاهدٌ على ذلك، امتدَّ تأثيره ليشمل العالَمَ كلَّه قرابة ألف عامٍ وتزيد.

ثم ظهرت دعواتٌ تتهم التراثَ بالجُمود، وتتهم المشتغلين به بالتقليد الأعمَى، وتدعو إلى إعادة قراءته قراءةً عصريةً جديدةً، تمتد هذه القراءات إلى المصدر الذي قام التراث بشرحه وبيانه وتأسيس العلوم عليه؛ أعني: القرآنَ الكريمَ بالدرجة الأولى، تدعو إلى إعادة النظر في معاني آياته، مع إطلاق العَنان للعقل؛ بهدف استخراج معاني عصرية، والعمل بها وإن كانت متناقضةً مع المعاني التي استنبطها علماؤُنا الأوائل، استنادًا إلى مقولةٍ عبَّر عنها د/ حسن حنفي في كتابه عن الأفغاني بقوله: «التراث القديم ليس مقدَّسًا، بل هو من إبداع أجيالٍ ماضيةٍ، هُم رجالٌ، ونحن رجالٌ، نتعلمُ منهم ولا نقتدي بهم».

وفي هذا البحث، أحاول تعريفَ الهرمنيوطيقا، وجذورها، وأبرز أعلامها، ومعالمها وآلياتها، ثم أذكرُ تعقيبًا مختصرًا، عن استحالة تطبيقها على نصوص القرآن الكريم.

**د/ عرفه عبد الرحمن النادي**

# تمهيد

إن "الهرمنيوطيقا" حركةٌ فكريةٌ تتبنَّى منهجًا غريبًا، يُخضع نصوصَ الوحى لنظريات النقد الأدبي الحديثة، وتدعو إلى تطبيقه على القرآن الكريم، لتتحوَّل المعاني القرآنية المجمَع على أنها ثابتةٌ، وتصبح عُرضةً للتَّغيير، بما يلائم التطورات الحديثة وروح العصر الذى تفسَّر فيه[1].

وهدف هذه الحركة: التَّشويشُ على النصوص الإسلامية التي نزل بها الوحىُ، بتجاهُل الضوابط التي وضعها علماؤُنا، لتطبيقها أثناء تفسير آيات القرآن الكريم والأحاديث النبويَّة، بل ويمتدُّ تطبيق هذا المنهج – الهرمنيوطيقي – ليشملَ: الوقائعَ التاريخيةَ والتجاربَ الحضاريةَ الإسلامية!

وعواقب هذه الدعوات غيرُ محمودةٍ؛ فهي تعمل على القطيعة مع تُراثنا الذي بُنيت عليه علومُنا، وتعمل على التشويش على هذا التراث الإسلامي الأصيل، مما يعُوق النهضةَ الثقافية الحضارية التي ننشدها ونعمل على تحقيقها، ثم هي تؤثِّر على اللغة العربية وعلومها، مع أن التنمية اللُّغوية فرضٌ ننشد تحقيقَه قدر المستطاع.

وأنبِّه إلى أنَّا لا ننادي بالقطيعة بين ثقافتنا العربية والثقافات الغربية، بل التواصل بينهما أمرٌ ضروريٌّ، في ضوء المستجدات الثقافية والتكنولوجية والسياسية والاجتماعية، على أن يكون تواصُلًا رشيدًا، منبثقًا من روح ثقافتنا الإسلامية، التي تؤمن بأن الإنسانية صدرت عن نفسٍ واحدةٍ، وأن تنوُّع الشعوب وتعدُّدَها، مَدعاةٌ للتعارُف والتواصُل، لا للتنازُع والتدابُر، وقد تمَّ هذا التواصل بالفعل، في القُرون الماضية، وبدون تعصُّبٍ ولا عُنصريةٍ[2].

---

(١) راجع: أ.د/ حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي (ص٤٥-٥٠) مقال منشور بمجلة الأزهر، محرم/ صفر ١٤٣٦هـ؛ د/ أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم تاريخانية النص، ت أ.د/ نور الدين عتر وأ.د/ محمد عمارة (ص٦٧٥) ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ن دار ابن حزم – السعودية. ومن هذا الكتاب استفدتُ كثيرًا من النصوص التي نقلها المؤلف عن غيره.

(٢) راجع: أ.د/ حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي للقرآن والدين (ص٤٧) ط محرم.

لكن هل تمَّ هذا التواصل كما يليق؟ أم جرَى على خلاف ذلك؟ والجواب يظهر من تتبُّع تعريف الهرمنيوطيقا، منذ ظهَر مدلول هذا المصطلح، حتى العصر الحديث.

*****

## تعريف الهرمنيوطيقا

"الهرمنيوطيقا" أحد المصطلحات العلمانية[1]، التي تشترك في معنًى وهدف واحد، من هذه المصطلحات أيضًا: القراءة، المقارَبة، التأويليَّة الحديثة، ومع تعدُّد هذه المصطلحات، إلا أن المقصود منها واحدٌ، غير أن "التأويل" و"التفسير" من أغراض الهرمنيوطيقا؛ فهي تُعنَى بالفهم وآليَّاته بالدرجة الأولى، أما التأويل فيركز على القائل[2].

ولا بد من معرفة **الأصل اللغوي** لهذا المصطلح؛ فله أصلٌ في الفكر الفلسفي القديم؛ فهو في اللغة الإغريقية: مشتقٌّ من الفعل (hermenuo)، أي: ترجمَ وفسَّر وعبَّر وأفصح وأبان[3]. ورغم وجود مدلولات المصطلح في الفكر اللاتيني القديم، لكنه لم يظهر بهذا الاسم إلا في العصر الحديث. وقيل: إن أول استخدامٍ له، كان سنة ١٦٥٤م[4].

---

(١) **العلمانية**: تهتمُّ بالدنيويات فقط. راجع: د/ محمد البهي، العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق (ص٢٩، ٥٦-٥٩) ط ١٤٢٨هـ، ن مجمع البحوث الإسلامية.

(٢) راجع: أ.د/ حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي للقرآن والدين (ص٤٥-٥٠، ٣٠٦-٣١٥)؛ د/ أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم (ص٦٧٥، ٦٧٦).

(٣) راجع: دايفيد جاسپر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ت وجيه قانصوه (ص١٣، ١٥، ٢١) ط ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ن الدار العربية للعلوم - الجزائر.

(٤) راجع: خالد السعيداني، إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر (نتاج محمد أركون نموذجًا) (ص٧٢) بحث منشور بالمعهد الأعلى لأصول الدين - جامعة الزيتونة - تونس، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م؛ ود/ المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (١/ ٨٨).

**أما الهرمنيوطيقا اصطلاحًا:** فمع تطوُّر الفكر الديني والفلسفي في الغرب، وتطوُّر دراسات الكتاب المقدَّس، تطوَّر معنى هذا المصطلح، ومرَّ بعدة أطوار:

١) فهذا المصطلح في الفكر القديم لدَى الإغريق، ثم العبرانيِّين، و"فيلُون السكندري" كان يحمل السِّمات الرَّمزية. ثم قرَّب "فيلون" التأويلَ من الفلسفة الإغريقية، وقال بوجود معانٍ متعددة للنص، لا معنى واحد فقط، كما قرَّبه "موسى بن ميمون" من الفلسفة الإسلامية.

٢) وكان الطابع المسيطر على التأويل في الكنيسة: هو الطابع (الليجُوري=الرمزي)، كما أثَّرت الغنوصية[1] على حركة تأويل العهد الجديد، فظهر في المسيحية – كما ظهر عند اليهود مِن قبلهم أيضًا – اتجاهات ثلاثة، نراها حاضرةً في أي تأويلٍ للنصوص الدينية؛ أعني: الاتجاهَ النَّصيَّ الظاهريَّ، والرمزيَّ الصوفيَّ، والتأويلَ الوسَطيَّ المعتدل.

٣) ثم كانت محاولة من قِبل الأب "كليمنت السكندري"، وأيضًا مدرسة إنطاكية، لتطوير منهجٍ وسطيٍّ في التأويل، بين الجمود والحرفية الخالصة، والرمزية المُسرفة التي لا تتقيد بضابط، فصاغت الكنيسة ما عُرف بـ"القواعد الأوغسطينية الأربع" لفهم الكتاب المقدَّس وتأويله، وهى:

١- التفسير بالمأثور، بما لا يحقق الاختلافَ أو التناقض.

٢- والتفسير المجازي؛ وفقًا لملابسات الأسلوب، التي تفرض الخوضَ بعُمقٍ في دلالة ما وراء المعنى الظاهري للنص.

٣- ثم التفسير وفقًا لقواعد اللغة، بما يعيِّن المعنى الدقيق للكلمة والتركيب.

٤- وأخيرًا التفسير وفقًا لظروف التاريخ والأحداث التي تقارن النصَّ.

---

(١) "الغنوصية" في الأصل: "معرفة أشياء دينية تسمُو على مستوى عامة المؤمنين، أو على مستوى العقيدة الرسمية. وكان للمسيحية غنوصها في القرنَين الثاني والثالث الميلادي. ثم تحوَّل الغنوص: إلى المعتقدات السِّرية والخَفية، بل المُلحدة أحيانًا". راجع: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفلسفي (ص١٣٣) ط ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م؛ وجاسپر، مقدمة فى الهرمنيوطيقا (ص٥٨).

وهذه القواعد تعدُّ خطوةً مقبولةً؛ لأنها تضع ضوابطَ يجب الالتزام بتطبيقها عند تفسير النص، لكن يجب ملاحظة التطور الذى آلت إليه القواعد السابقة، والذى صرحَت به القاعدة منها الرابعة؛ أعنى: "تفسير النص وفقًا لظروف التاريخ والأحداث التي تقارنه".

٤) ثم احتكرت الكنيسةُ الكاثوليكيةُ حقَّ تأويل الكتاب وقصرَته على البابا فقط، بحجة ضبط عملية تأويل النص والحفاظ عليه من الاضطراب، فكان هذا الاحتكار مدعاةً لسخط الكثيرين، ربما انتهى ببعضهم إلى الإلحاد. وكردِّ فعلٍ على هذا التشدُّد الكاثوليكي، ظهر التأويل البروتستانتي على يد "لوثر" و"كالفن" أول القرن السادس عشر الميلادي؛ فـ"لوثر" رفض السلطةَ الكنسيةَ على التأويل، كما رفض تغليبَ الرمزيةَ كمنهجٍ للتأويل؛ لِعدم انضباطه، وأوجب على المفسر الاستعانةَ بالأبعاد التاريخية؛ ليتمكن من فهم النص وتأويله، لكنه دعا إلى أن يفسِّر النصُّ نفسَه بنفسه؛ بمعنى أن يكون المنهج المعتمَد لتفسير النص هو التحليل اللغويُّ، ويضاف إليه هداية الروح القدُس.

٥) ويمكن القول: إن القواعد الأوغسطينية المذكورةَ، وكذا خطوات "لوثر" التي رسَمها كأسلوبٍ يتعامل به مع نصوص الكتاب المقدس، هي محاولاتٌ تهدف إلى ضبط التأويل، وجعل الهرمنيوطيقا فنًّا منضبطًا، وليس عشوائيًّا لا حُدود له، والتحرُّر من حكر هذا الحق على البابا فقط، بل سوَّغوا التأويلَ الفرديَّ، شريطة اتفاقه وتناسُقه مع التأويل الرسمي الذي اعتمدته الكنيسة.

٦) وفى العصر الحديث: تحررت العقول كثيرًا، وبرزت دعواتٌ طُبقت بالفعل، تُخضع النصَّ المقدسَ للنقد التاريخي والتحليل اللغوي، خلال القرنَين السابع والثامن عشر. ثم برزت "فلسفة التنوير" التي أماتت قداسةَ النص ودلالاته معًا، واشتهرت تَرجمة التراث الإغريقي، وظهرت النزعة العقلية في الفلسفة الديكارتية، وأيضًا دعوة الفلسفة الإنسانية إلى إخضاع النصوص الدينية لقواعد النقد ومقاييسه، كان لهذه العوامل الأثر السلبي على النصوص الدينية، فظهرت ضروبُ الإلحاد، وارتفعت أصواتٌ مناديةٌ بالتمرُّد على الكنيسة، وكان لهذا أثرٌ واضحٌ على التديُّن في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر من الميلاد؛ وتعالت صيحاتٌ قويةٌ، تنادي بضرورة تنحية الذاتية جانبًا عند تأويل النصوص، والتزام العقلانية.

٧) ظهر واضحًا حتى الآن، سيطرة التحرر العقلي على مفكري الغرب في القرنَين التاسع عشر والعشرين من الميلاد، وبعضهم ركِب شططَ الغلو، فنبذ كلَّ ما هو دينيٍّ أو مقدَّسٍ، فسقط في براثن الإلحاد؛ وسبب ذلك أن الفلسفات العقلانية والتنويرية والإنسانية، هي التي ولَّدت الهرمنيوطيقا الحديثة من أحشائها؛ فـ"أدموند هوسرل" و"شلاير ماخر" و"هيدجر".. وغيرهم من أعلام الفلسفة المعاصرة، لهم أثرٌ لا ينكَر، في تأصيل الهرمنيوطيقا على أُسس معرفيةٍ مؤصَّلةٍ، والسعي إلى تعميمها على سائر الدراسات الإنسانية عامةً والفلسفية خاصةً، فبعدما كانت حركةً معنيةً بتأويل النص الديني فقط، أصبح معناها واسعًا - يعنى "فنَّ الفهم" - ولـ"ماخر" الباع الطويل في تحقيق ذلك، حتى عُرف بـ"أبي التأويليَّة الحديثة".

٨) إذن.. الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي الحديث: نظريةٌ لفهم وتأويل النصوص الدينية والفلسفية والأدبية وغيرها. ولها معنًى أوسع دلالة من ذلك، فهي – بَعد دور "هوسرل" و"هيدجر" – تعنى: فهْمَ صوَر الوجود الإنساني، أو "اكتشاف معنى الوجود الإنساني"[1]، وهذا المعنى هو أوسع المعاني دلالةً؛ لِشموله كلَّ الدراسات الإنسانية والاجتماعية، فبعدما كانت معنيةً بالنص الديني فقط، شملت أيضًا النصَّ البشريَّ الذى يحمل مضمونًا طبيعيًّا يوميًّا، وهى الآن: "فنُّ تأويل النصوص المقدسة الإلهية، أو النصوص الدنيوية البشرية ... هي محاولةُ فهم العالَم، لا باعتباره نظامًا ميتافيزيقيًّا، وإنما باعتباره موضوعَ الفكر والعقل الإنساني، وباعتباره تجربة معاشة"[2]، فالأصل في الكلام وفقًا للهرمنيوطيقا هو "التأويل".

ورغم شمول مصطلح الهرمنيوطيقا لهذه الدلالات الواسعة، لكنه ظل ولا يزال مرتبطًا بصورة أعمق بالنص الديني، فهي – الهرمنيوطيقا – وسائل وطرق تساعد على فهم النص الديني بالدرجة الأولى،

---

(١) دايفيد جاسپر، مقدمة في الهرمنيوطيقا (ص١٤٣). أما دور "هوسرل": فهو أنه "سعَى إلى تحرير الفكر الفلسفي من كل المنظومات والتوقُّعات والتقديرات، والعودة إلى الأشياء بذاتها، إنه انتقالٌ بمعنًى ما من الفكرَوية إلى الوجودية". راجع: جاسپر، مقدمة في الهرمنيوطيقا (ص١٤٦، ١٤٧)؛ وراجعه عن تطور تعريف الهرمنيوطيقا (ص١٥، ٤٠، ٨٥-٩١، ١٣٩ وما بعدها).

(٢) راجع: خالد السعيداني، إشكالية القراءة (ص٦٤)؛ ود/ المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٨٨)؛ ودايفيد جاسپر، مقدمة فى الهرمنيوطيقا (ص٢٠-٢٣).

خلافا لـ"السيميوطيقا"، فهي وإن شاركت الهرمنيوطيقا في منهجية تطوير القراءة، لكن مجال عملها – أي: السيميوطيقا – هو "العلامات التي يُبدعُها البشرُ عمومًا، وتسعَى إلى تصنيفها وتحليلها"[1].

٩) ويفرِّق بعض الكُتاب الغربيين بين: "الهرمنيوطيقا العلمانية = الفلسفية"، و"الهرمنيوطيقا الدينية = التَّوراتية"؛ **فالأُولى**: تتجهُ من الفلسفة إلى التوراة، **والثانية**: إقليميةٌ، تناظر الأولى وتعدُّ تابعةً لها[2].

*****

## نشأة الهرمنيوطيقا

قبل التعرف على أبرز رُوادها في العالم العربي والإسلامي، يجب معرفة مؤسِّسي هذا المنهج وواضعي أسسه الرئيسية:

### أولًا/ نشأة الهرمنيوطيقا في أوربا:

ينظر الغرب إلى الهرمنيوطيقا، على أنها حركةٌ قديمةٌ قِدَم الفكر، لها جذورٌ في الفلسفات القديمة تسمَّى "الابستمولوجيا"؛ تتعلق بكيفية مطلَق المعرفة، ولقيت منهم اهتمامًا بالغًا، ولا يزال، تأليفًا وتدريسًا، ويرَون أن وُلوج حقلها: مشروعٌ ضخمٌ، ومجال تطبيقها الأساس: هو الكتاب المقدس، ثم امتد ليشملَ كلَّ النصوص السماوية، والأدبية، والتاريخية. وينظرون إليها اليومَ، على أنها متطلَّبٌ أخلاقيٌّ، رغم ما يواجهها من صعاب[3]، لكن يمكن التعرف على أبرز من ساهم فيها بدور واسعٍ امتد تأثيره في بلاد الغرب، ومن هؤلاء:

---

(١) راجع: سيزا قاسم، القاريء والنص (ص١١) ط ٢٠٠٢م، ن المجلس الأعلى للثقافة – مصر. ود/ أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم (ص٦٧٦).

(٢) راجع: بول ريكور، من النص إلى الفعل، ت محمد برادة وحسان بورقية (ص٨٦، ٩١) ط١، ٢٠٠١م، ن عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية – القاهرة؛ ودايفيد جاسپر، مقدمة في الهرمنيوطيقا (ص١٠٠، ١٥١)؛ ود/ أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم تاريخانية النص (ص٦٧٥، ٦٧٦).

(٣) راجع: دايفيد جاسپر، مقدمة فى الهرمنيوطيقا (ص١٣-٢١ وما بعدها، ١٨٦).

١) "شلاير ماخر" (١٧٦٨-١٨٣٤م)، الذي يعتبره الغربُ أبًا للتأويلية الحديثة، الذى يرى: أن مهمة الهرمنيوطيقا: فهمُ النص كما فهمه مؤلفُه، بل فهمًا أفضل من فهم مؤلفه نفسِه، وعوَّل "ماخر" في تحقيق ذلك على البُعدَين اللغوي والنفسي؛ فيعوِّل على المنهج النفسي الذاتي للقائم بالتأويل، ذي الموهبة والقدرة التنبؤية[١] التي تمكِّنه من فهم النص. وعوَّل أيضًا على المعنى الموضوعي اللغوي للنص. ويرى: أن طريقة فهم النص تبدأ أولًا بفهم معناه الكلى، بواسطة فهم جزئياته المكوِّنة له؛ ويترتب على ذلك الاستمرار داخل دائرةٍ لا نهاية لها، يسميها "ماخر" بـ"الدائرة الهرمينوطيقية". ووظيفة المفسِّر: أن يتجرد من ذاتيَّته، ويضعَ نفسَه موضعَ المؤلِّف، ويعايش ظروفَ تأليفه للنص - وعُرف هذا في الخطاب الحداثي باسم "ذاتية المؤرِّخ" - لذلك يتحتم على المتصدر للتأويل أن يكون ذا ملَكة تنبؤيَّة عالية.

٢) ومن أشهر المساهمين في التقعيد للهرمنيوطيقا: عالِم الاجتماع الألماني "وليام ديلتاي" (١٨٣٣-١٩١١م)؛ فقد اعتمد البُعدَين اللغوي والنفسي - كما ذكر "ماخر" - وأضاف بُعدًا آخر، أشار إليه "ماخر" سابقًا، لكن ليس بنفس الاهتمام المذكور لدَى "ديلتاي"؛ فهذا الأخير يرى وجودَ تجربةٍ يعيشها الشخص المتلقِّي للنص؛ فالمؤلِّف والمتلقي يعيشان في الحياة تجربةً مشتركةً، وفهم النص يتم عن طريق حوارٍ متبادَلٍ بين التجربة الذاتية للمتلقِّي، والتجربة الموضوعية للنص ذاته، وهذا يعنى: أن الفهم لَم يعُد عمليةً معرفيةً عقليةً، بل تحوَّل إلى مواجهةٍ تهتم بفهم الحياة ذاتِها، فمعنى النص وفهمه وتأويله، يتغيَّر بتغيُّر التاريخ؛ لاستمرار تغيُّر العلاقة بين المفسر والنص بتغيُّر الزمان والمكان والأشخاص والأمزجة، وسبيل الوصول لليقين التاريخي عنده هو التأويل التجريبيُّ الكَوني، إنه يرى أن القراءة ليست مجرد تلقٍّ فقط، بل وإبداع أيضًا[٢].

(١) وفكرة "التنبؤ" المذكورة، جُوبهت بنقدٍ حادٍّ من "كارل پوپر"، في كتابه "عُقم المذهب التاريخي" ت عبد الحميد صبرة.

(٢) راجع عن "ماخر" و"دلتاي": دايفيد جاسپر، مقدمة فى الهرمنيوطيقا (ص٣٩، ١٠١، ١١٩، ١٣٢، ١٧٤)؛ وخالد السعيداني، إشكالية القراءة (ص٧٣)؛ ود/ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات وآليات التأويل القراءة وآليات التأويل (ص١٢، ٢٢، ٢٧-٢٩) ط٤، ١٩٩٦م، ن المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء؛ ود/ الطعان، العلمانيون والقرآن (ص٦٧٨).

٣) والشخصية الثالثة التي أسهمت في وضع أسس الهرمنيوطيقا: "مارتن هيدجر" (١٨٨٩-١٩٧٦م)؛ وعلومٌ أنه يصعب فهم مراده، وأخلاقه وشخصيته مثيرةٌ للجدل؛ محلٌّ للنقاش، ابتكر لغةً عاليةً تغُوص فيما وراء مباديء الأفكار، بغرض: اكتشاف جذورها الأولى، فاهتمامه الأساس باللغة، وليس بالنص، ويرى وجود علاقة بين الإنسان واللغة، فباللغة تُكشَف الأشياء للإنسان، وليست اللغة - كما اشتهر - أداةَ توصيلٍ ابتكرها الإنسان، بواسطتها يعبر عن فهمه لحقائق الأشياء، بل هي تعبيرٌ حقيقيٌّ عن المعاني الموجودة في الخارج بين الأشياء، فاللغة هي التي تتكلم من خلال الإنسان، خلافًا للمشهور من أن الإنسان يستعمل اللغةَ[1]. وفهم النص لا يعنى مطلقًا: العثورَ على المعنَى الكامِن فيه، بل يعنى: "إدراكَ إمكانية الكينُونة ... بسطَ إمكانية الكينُونة التي يعنيها النص"[2]. وأخطر ما نادَى به "هيدجر": إهدار ذاتية "مُبدِع النص" ومُنشئه، حتى يصبح النص مجرد تجربة وجودية لا غير.

إن النص الآن أصبح مِلكًا خالصًا للمتلقِّي، يصرِّف النصَّ كما يشاء[3] دون ضابطٍ معينٍ، بل النص ذاتُه لا يعدو أن يكون بمثابة آلةٍ أو علامةٍ نُديرها كما نشاء أيضًا، فأصبح النص أشبهَ بعمل فنيٍّ تجاه لُعبةٍ، هذه اللعبة - النص - تبدأ من اللاعب - المبدِع - وتنتهي إلى المتفرج، عبر وسيطٍ ثابتٍ؛ وسبب ثباته: ليمكِنه تكرارُ نقل هذا العمل الفني من جيلٍ إلى جيلٍ، ويجعل عملية الفهم ممكنةً.

وأما مضمون العمل الفني نفسه: فلا ثبات له، بل يتغير بتغيُّر الأجيال والعصور، وفقًا لتغير طاقات فهم المتلقي وتجاربه.

وأبو زيد: يُسقط هذه النظرية على نصوص القرآن الكريم نفسه؛ فيقول بثبات "الشكل" وتغير "المعاني". وأصل هذه النظرية يرجع إلى "غادامير"؛ الذي يدعو إلى استرداد التراث وسلطة النص لمكانتهما؛

(١) راجع: د/ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٣١، ٣٢)؛ ود/ الطعان، العلمانيون والقرآن (ص٦٧٩).

(٢) بول ريكور، من النص إلى الفعل (ص٧٩)؛ وراجع: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا (ص١٤٥)؛ ود/ أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم تاريخانية النص (ص٦٨٠).

(٣) قارن بـ: د/ حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني (ص٤٠-٤٢) ط ١٩٩٩م، ن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

لأنه يستحيل تصور فهم نص، إلا إذا كان مسبوقًا بفروضٍ وأحكامٍ، خلافًا لدعوة رُواد عصر التنوير بالتغلُّب على جميع الأحكام المسبقة[1].

## ثانيًا/ انتقال الهرمنيوطيقا إلى الفكر العربي:

أما في العالم العربي والإسلامي: فقد حمل رايةَ هذه الدعوة في الآونة الأخيرة[2]: بعضَ المثقَّفات[3] اللاتي تلقَّين التعليم في مؤسسات غربيَّة، وأيضًا بعض المثقفين الذين تتلمذوا على علوم الغرب وفي جامعاتهم، فكانت ثقافتُهم غربيةً بحتةً، غير مسبوقة برصيد كافٍ من الثقافة الإسلامية من مصادرها الأصيلة، من قرآنٍ وسُنة وما بُنى عليهما على يد علماء الإسلام منذ قرونٍ ماضيةٍ – التراث الإسلامي – ثم أقامت قِلةٌ من هؤلاء المثقفين في بعض بلاد المسلمين، يبثُّون سُموم التعليم الغربي، بالدعوة إلى الفكر التأويلي الهرمنيوطيقي، وشايَعهم بعضُ الباحثين المسلمين، في الترويج لأفكارهم.

واستند هؤلاء إلى قولٍ مغلُوطٍ؛ مفاده أن التراث الإسلاميَّ كان رُجوليًّا – منحازًا إلى الرجال، ضد المرأة – لذا آنَ أوانُ مقاطعة هذا التراث – الإسلامي الذى يعادى المرأةَ – ثم البدء بتطبيق المنهج الهرمنيوطيقي المسيحي الغربي، وجعْله أساسًا لتأويل نصوص الدين الإسلامي، وعُرفت هذه الحركة بحركة "التأويل النِّسوي" للنصوص الدينية والحضارية التي جاء بها الإسلام.

واللاتي حملنَ راية الدعوة إلى التأويل الهرمنيوطيقي؛ **منهن المعتدلات نسبيًّا في دعوتهن** – أعنى: لا ينكرنَ ثبوت النص القرآني، بل فقط ينادين بتأويله وفقًا للمنهج الجديد الذى ينادين به – أما السنة النبوية: فيرفضنَ منها ما يرَونه ضدَّ حقوق المرأة، كما يعترفن بالإسلام كدينٍ يلتزمن به. **ومنهن الغُلاةُ**؛ لا يلتزمن بالإسلام كدينٍ جاء به سيدنا محمد ﷺ، بل يدعون إلى إسلامٍ جديدٍ – ثيولوچيا إسلامية – فيناقشنَ ثبوتَ

(١) راجع: ريكور، من النص إلى الفعل (ص٧٠)؛ ود/ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة (ص٣٧، ٤١)؛ ودايفيد جاسپر، مقدمة في الهرمنيوطيقا (ص١٤٨)؛ ود/ أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم (ص٦٨٠، ٦٨١).

(٢) راجع: أ.د/ حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي (ص٣٠٨-٣١٣).

(٣) راجع في التعريف بالحركة "النسوية" عامةً: د/ يمنى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم (ص٥ وما بعدها) ط ٢٠١٤م، ن الهيئة العامة لقصور الثقافة.

النص الإلهي ومصدرَه، ويرفضن السنةَ النبويةَ جملةً، ويُخضعن نصوصَ الكتاب والسنة والموروث الحضاري الإسلامي كله، إلى النقد التاريخي والفكري، تمامًا كما صنع أتباع الحضارة الغربية (كما سبق وكما يأتي أيضًا).

**ومن أعلام ورُواد هذه الدعوة:**

١) الأستاذ "فضل الرحمن الباكستاني" (١٩١٩-١٩٨٩م)، الذي مهَّد الأرضَ للسيدة "رفعت حسن" الباكستانية أيضًا، وكان يعمل أستاذًا للدراسات الإسلامية بشيكاغُو، وتلقَّى المنهجَ الهرمنيوطيقيَّ على يد "توشيكو أيزوتسو" في "كندا"، ولم يُعجبه "التعريف التقليدي للقرآن، والتصور التقليديَّ للوحي؛ تلاوةً من المَلَك على النبي ﷺ، وزعم أن للوحي جانبًا ذاتيًّا للنبي المتلقِّي، وادعَى أن هذا هو الجانب الآخر، الذي فشل البحث العلميُّ لدى المسلمين في اكتشافه والاعتراف به"[1]، ونشطَ في سبيل نشر فِكره المذكور، وغادر باكستان مضطرًا، بعدما ترأَّس مجمعَ البحوثِ الإسلامية فيها، وكان الغرب يعتبره حُجةً فى الدراسات الإسلامية والقرآنية، على الرغم من أنه نقَد كثيرًا من آراء المستشرقين. وهذه طبيعة الغرب؛ تقدير ورفع مكانة كل من يتجرأ على الخوض في الثوابت!

وهو أول مطبِّقٍ للمنهج الهرمنيوطيقي على نصوص القرآن الكريم، وقال بالذاتيَّة المحمدية – الازدواجية – في مفهوم الوحي، رغم عدمَ إبعاده النجعة في ذلك، كما فعل "محمد أركون"[2]، وهو القائل: «إن العقل الإنسانيَّ لا يقف قط، والمعرفةَ تسير دائمًا إلى الأمام، وكل تغيُّر كبير في رأى الإنسان عن العالَم، يستلزم ترجمةً جديدةً وإعادةَ تقدير للحقائق الأساسية للعقيدة ... ولكن هذه التفسيرات يجب ألا تُفرَض على العقيدة من الخارج، بل يجب أن تنموَ داخل نظام الاعتقاد ذاته»[3]، وينبغي ألا يغيب عن أذهاننا قوله: بإعادة تقدير الحقائق الأساسية للعقائد، وما يحمله من دلالات متناقضة!

---

(١) أ.د/ حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي (ص٣٠٨).

(٢) راجع: السابق نفسه (ص٣٠٩).

(٣) نقلًا عن: بسطامي محمد سعيد خير، مفهوم تجديد الدين (ص١٦٣، ١٦٤) ط١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ن مركز التأصيل للدراسات والبحوث – جدة – السعودية.

٢) ومن أركان الدعوة إلى الهرمنيوطيقا في بلاد المغرب العربي "أ/ محمد أركون" (١٩٢٨-٢٠١٠م)؛ الذي تبنَّى الدعوةَ إلى تطبيق المنهج التفكيكيِّ على نصوص القرآن الكريم، وتخليص هذا القرآن من الأساطير التي شابَته – كما يزعم – فهو يتخذ من الهرمنيوطيقا آليةً لنزعة تاريخية النَّص.

لقد ظلَّ يبحث عن "القرآن الحقيقي"! وسيلته في البحث: تطبيق المنهج التفكيكي على نصوص القرآن الكريم؛ لأنه يرى: أن القرآن المكتوبَ في المصحف المتداول بين المسلمين، ضاعت معالمُه لَمَا اختلطت نصوصُه بعناصر أسطُورية، ومما يؤكد أنه مشوبٌ بالأساطير: عمليةَ جمع القرآن التي تمت بصورة مَعيبةٍ – من وجهة نظره – هذه الصورة التي أضفَت على القرآن قداسةً تاريخيةً أسطوريةً، هذه القداسة التي باتت قطعية الثبوت، وهذه الصبغة – القطعية – وهميةٌ؛ لذا يجب التخلص من هذه الأساطير، والتحرُّر من قيودها التي تكبِّلُ النصَّ القرآنيَّ.

وهذه دعوةٌ مبالغٌ فيها، تطعن طعنًا لا مبرِّر ولا سند له، في التواتر الذي ثبت به النص القرآنيُّ، على مدى قرونٍ طويلة، من لدُن وفاته ﷺ، إلى الآن، وما بعد الآن.

إنه يقول بضرورة إمكانية تغيير وتطوير المعرفة الدينية، بعد إخضاعها للنقاش والدراسة، ويرى أن العلوم الإسلامية المورُوثة، لا تعدو أن تكون أساطيرَ تهزُّ إيمان المؤمنين؛ لذا وجب بناء العلوم في الإسلام على أُسس جديدة وفق احتياجاتنا، ويرى أيضًا: أن من الخطأ القول بوجود أُسس في الإسلام غير صالحة للنقاش أو الدراسة؛ كالتسليم بصحة جمع القرآن، وصحة أحاديث "البخاري" و"مسلم"، فلا بد من وضع أُسس عقلانية جديدة، يقوم عليها الاجتهاد، بل لا بد من التخلص من النصوص السُّنية والشيعية؛ ليزول الخلاف بين "السُّنة" و"الشيعة"، فالنصوص عند كِلا الطرفَين: مزوَّرةٌ مغلوطةٌ أسطوريةٌ، ويُتخلص من نصوصهما، بـ"النقد الجذري"؛ الذي يُسقط النصوصَ من الطرفَين – السُّني والشيعي – فيتوحَّدان!

فهي دعوةٌ صريحةٌ إلى رفع الثقة عن نصوص الوحي، وعدم اعتقاد قداستها، والتحرر من اعتقاد عدم قبولها للدراسة أخذًا وردًّا؛ لأنها "أساطير" ليس إلَّا، ويعنى بـ"الأساطير" الخرافةَ الشعبيةَ التي تتحدث عن كائنات تُجسِّد قوَى الطبيعة والإنسانية بصورة رمزية[1]!

ويمهد لرفع الثقة المذكورة، بالتشكيك في سند ثبوت القرآن الكريم، ويخلط بين عمليتَي "الجمع" و"الكتابة"؛ فيزعم أن النصَّ القرآني الموجود الآن، لم يُكتب بين يديه ﷺ، بل بدأت كتابتُه في حياته ﷺ، ثم استُكملت بعد وفاته[2].

فإذا أبطل سندَ ثبوت القرآن، سهُل عليه التشكيك في محتويات نصوصه، بحجة: أن الأخبار والآثار التاريخية، موثوقٌ بها، دون النصوص القرآنية، ويُفصح "أركون" عن ذلك بقوله: «ينبغي القيام بنقدٍ تاريخيٍّ؛ لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية، بالقياس إلى معطَيات التاريخ الواقعي المحسوس»[3]!

كما يرى "أركون": أن نصوص القرآن ليست إلا مَجازات؛ فيقول: «إن القرآن - كما الأناجيل - ليس إلا مجازاتٍ عاليةٍ، تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونًا واضحًا، أما الوهم الكبير، فهو اعتقاد الناس - اعتقاد الملايين - بإمكانية تحويل هذه التعابير المَجازية إلى قانونٍ شغَّالٍ وفعَّالٍ، ومبادئ محدودةٍ تطبَّق على كل الحالات وفي كل الظروف»[4].

وليس غريبًا على مَن وقف هذا الموقف – المتطرف - من نصوص القرآن الثابتة بالتواتر الذي لا شك فيه، أن يقف من السُّنة النبوية موقفًا أسوأ من موقفه من القرآن، إن لم يكن مشابهًا له؛ فيرى: أن الأحاديث النبوية التي وصلتنا، ما هي إلا نتاج الخلافات السياسية التي وُجدت بعد وفاته ﷺ؛ لذا وجب إخضاع

---

(١) راجع: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت هاشم صالح (ص٢٢ وما بعدها)، ن المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء؛ ومصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام (ص١٤١، ١٤٢) ط١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ن المكتبة الإسلامية بالأزهر.

(٢) راجع: السابق نفسه (ص١٣٧).

(٣) أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص٢٣).

(٤) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ص٢٩٩).

نصوص السُّنة النبوية لنقد وثائقها نقدًا صارمًا؛ فيقول: «إن السنة النبوية كُتبت متأخرةً بعد موت الرسول ﷺ بزمنٍ طويلٍ، وهذا ولَّد خلافاتٍ لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم بين الطوائف الثلاث: السُّنية والشيعية والخارجية، وصراع هذه الفِرق الثلاث، جعلهم يحتكرون الحديثَ ويسيطرون عليه؛ لِما للحديث من علاقة بالسلطة القائمة»[1].

إن "أركون" يدعو صراحةً إلى تفكيك العقائد والثوابت، لكن بعد التمهيد لهذا التفكيك بتمهيدات مطوَّلة، تهيء الأذهانَ لاستقبال هذا الفكر – الدين – الجديد؛ فيقول: «لا ينبغي أن نفكك هذه العقائد وهذه اليقينيات، إلا أن نكون قد قُمنا بعملٍ تمهيديٍّ طويلٍ، يحضِّر الأذهان والعقولَ لاستقبال الفكر الحديث عن الدين»[2]، وهو يعتبر العملَ التمهيديَّ المذكور وسيلةً، هدفها الأسَمى الغربَلةُ النهائيةُ والحساب الختاميُّ التاريخيُّ، لكل الأديان المنادية بالتوحيد، وتحقيق نتائج هذه الغربلة. وهذا الحساب بالفعل، لم يحِن وقته بعد، من وجهة نظره[3]!

ولماذا نتعرض لموقفه من ثوابت الإسلام، دون التعرف على موقفه من الإسلام ذاته؛ إنه ينظر إلى الإسلام على أنه اختراعٌ اختَرَعه البشر بمفردهم؛ فيقول: «ونحن نعلم أن كلمة "إسلام"، هي كليًّا وبدون أيِّ تردُّد أو حصرٍ، عبارةٌ عن سلسلةٍ من التركيبات المصطَنعة، والتلاعُبات والاستخدامات الاستغلالية، التي يقوم بها البشر - الإنسان - بصفتهم فاعلين حاسمين، وشِبه حصريِّين للتاريخ الأرضي المحسُوس»[4]، ويتهم الإسلام باشتماله على نفس "العاهة" التي تشتمل عليها الأديانُ عمومًا؛ وهى عاهةُ التعصُّب وزعم احتكار المعرفة بحقائق الذات الإلهية. وعاهةٌ أخرى يعتبرها موجودةً في الإسلام أيضًا؛ هي احتقار الإسلام

---

(١) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ص١٢، ١٣، ١٨). وقد استعنتُ هنا ببحثٍ بعنوان: محمد أركون ومعالم أفكاره، د/ محمد بن حامد الأحمري؛ وراجع أيضًا: مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام (ص١٣٥، ١٣٧).

(٢) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي (ص٣١٥)؛ وراجعه أيضًا (ص١٤١).

(٣) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي (ص٢٩٦).

(٤) السابق نفسه (ص٢١٤).

لمناهج ونتائج العلوم الحديثة؛ بزعم أن مصدرها هو بلاد الغرب. وعاهةٌ ثالثةٌ في الإسلام أيضًا: هى عدم إعلائه – الإسلام – من قيمة العقل ويقينية أحكامه[1].

لذلك لم تلقَ أفكاره رواجًا لدى طلبته خاصة، ولا المسلمين عامة، بل ومن جمهور العلمانيين ومثقفي الغرب أيضًا، فالكل يلفظه ويرفضه، لا اعتباطًا، بل يلفظه المسلمون، بسبب عدائه الصريح للإسلام وثوابته – كما ذكرتُ – ويلفظه الغرب، بسبب عدم دقة أبحاثه ولا عقلانيتها[2].

٣) "السيدة رفعت حسن"، الباكستانية الأصل، أمريكية الجنسية حاليًا، تعمل أستاذةً للدراسات الدينية والعلوم الإنسانية في جامعة "لويسفيل" بالولايات المتحدة الأمريكية، وهى من أُسرة شِيعيَّة الأصل، لهذه الأسرة ميولٌ فنيةٌ، تجاه الموسيقَى والرقص تحديدًا، تلقَّت تعليمَها أولًا في مدارس مسيحية في "لاهور"، ثم حصلت على الماجستير والدكتوراة في الفلسفة، وفى فكر "محمد إقبال"، وعُرفت بالتفوُّق الدراسي على أقرانها.

و"فضل الرحمن" هو مَن مهد الأرضَ لها، فسلكت في مقالاتها مسلكًا يهدف إلى تأسيس "ثيولوچيا نِسَويَّة"؛ بالمعنى المسيحي الذي يحمله هذا المصطلح؛ الذي لا يقتصر على عقيدة معيَّنة، بل تُعوِّل بالدرجة الأولى على الفكر المتصل بالمرأة[3]؛ فاقتنعت بانحطاط مكانة المرأة في الإسلام، بسبب الفكر التقليدي السائد في بلاد الإسلام؛ لذلك سعت إلى تطبيق المنهج الهرمنيوطيقي في تفسير القرآن الكريم، وركزت على ما يخصُّ المرأةَ تحديدًا، وتهدف من ذلك إلى اكتشاف أحكام القرآن المتصلة بالمرأة؛ لإعادة صياغتها في ضوء نصوص القرآن فقط، واعتبار هذا المسلك هو المسلك الأوحد للفهم المتحرر، الذي يتخلص من الآثار النبوية التي تنتقد المرأةَ، برفض هذه الأحاديث مهما كانت درجة صحتها؛ بحجة أن هذه الأحاديث النبوية إهانةٌ صريحةٌ للمرأة، وهدمٌ لحقَها في المساواة مع الرجال، ومن ذلك: حديث «...**فإن المرأة خُلقت من**

---

(١) راجع: مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام (ص٣٣).

(٢) راجع: السابق نفسه (ص٣٣، ٣٤).

(٣) راجع: سعدية محمود، أثر المنهج الهرمينيوطيقي في دراسة الدين على الفكر الإسلامي المعاصر (ص١٢٩)؛ نقلًا عن: أ.د/ حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي (ص٣٠٨).

ضِلع، **وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه...**»[1]، فهذا الحديث من وجهة نظر "رفعت حسن" ينظر إلى المرأة بنظرة تَوراتيَّة، لا قرآنيَّة.

ومن التناقُض العجيب، أنها تعترض على كل الأحاديث النبوية التي تتحدث عن المرأة، بما فيها الأحاديث التي توصِي بالمرأة وتدعو إلى إكرامِها وتنهَى عن إهانتها أو إيذائها! بحجة أن نصوص الوحي في اليهودية والمسيحية والإسلام، تقطع بخلق المرأة من ضلع الرجل، فهو المخلوق أوَّلًا، وهى مخلوقةٌ منه وله، وهى المسئولة عن خروجه من الجنة[2].

وحكمُها المذكور على موقف الأديان السماوية من المرأة، ليس صوابًا، بل هذا الحكم دليلٌ على عدم اطلاعها على الثقافة الإسلامية – خاصةً – بقدرٍ كافٍ، وعدم معرفتها بموقف الإسلام تحديدًا من المرأة، اطلاعًا يؤهلها لإصدار مثل هذه الأحكام، بل تتعسَّف في تأويل الآية الأولى من سورة النساء، حتى تستنبط منها القول بأن آدم ليس مجردَ شخص، بل هو الجنسُ البشريُّ ذاته؛ وسندها: أن كلمة "زوج" في الآية الكريمة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]، لفظٌ مذكَّرٌ؛ وهذا صريحٌ في أنه لا يعبِّر عن المرأة.

وطريقة التأويل المذكورة تتبَع المنهجَ الاستشراقيَّ؛ الذي يعتمد بعضَ المراجع اللغوية ويستبعد ما عداها، وعلى هذا التأويل كِلا أصلَى الجنس البشريِّ – آدم وحواء – متساويان؛ إذ لا أوليَّة في الخلق، وما أوهم خلافَ هذه النتيجة – التعسُّفية – فهي تقطع بعدم صحة نسبته إلى النبي ﷺ؛ المعروف بإنصاف المرأة والنهى عن ظلمها، ودعوته إلى الاعتراف بكل حقوقها[3].

---

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: أحاديث الأنبياء – باب: خلق آدم عليه السلام وذريته.

(٢) سعدية محمود، أثر المنهج الهرمينيوطيقي في دراسة الدين على الفكر الإسلامي المعاصر (ص١٩٤، ٢٧٠)؛ نقلًا عن: أ.د/ حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي (ص٣٠٩).

(٣) سعدية محمود، أثر المنهج الهرمينيوطيقي في دراسة الدين على الفكر الإسلامي المعاصر (ص٢٠٦، ٢٠٩ وما بعدها)؛ نقلًا عن: أ.د/ حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي (ص٣٠٩).

هكذا تأوَّلت الآيةَ الكريمةَ، وتعسَّفت في تأويلها، دون تحصيلها لأدوات تفسير القرآن الكريم؛ من اطلاعٍ على: اللغة العربية والفقه وأصوله وأقوال لمفسرين والروايات المأثورة وأقوال المحدِّثين ... إلى آخره.

٤) "السيدة/ آمنة ودُود"، وُلدت (١٩٥٢م)، في جنوب أفريقيا، ووالدها قسٌّ مسيحيٌّ، واعتنقت الإسلام عام (١٩٧٠م)، وغيرت اسمَها من (mary teasley) إلى: "آمنة ودود"، وكانت تعتنق "البوذيَة"[١] أيضًا قبل اعتناقها الإسلام.

وهى تعمل أستاذةً للدراسات الإسلامية بجامعة "فرچينيا كومونولث" بالولايات المتحدة الأمريكية، وتحمل على عاتقها مهمة التمكين لحركة "التأويل النسوي" للنصوص الإسلامية، وتدعو دعواتٍ صريحةٍ إلى تطبيق مساواة المرأة بالرجل في كل شيء بلا استثناء، وقامت – لأول مرة في التاريخ – بإمامة المصلين – رجالًا ونساءً – في صلاة الجمعة، بكنيسة أمريكية، عام (٢٠٠٥م)، بعدما صرحت في خطبة الجمعة (بكاتدرائيةٍ أمريكيةٍ) أن الإسلام ساوَى بين المرأة والرجل، وأنها تسعَى إلى الحصول على حق المرأة في الإمامة!

وفى سبيل ذلك أصدرت كتابَها "القرآن والمرأة"، الذي تُرجم إلى عدة لغات، وفيه تنظر إلى النصوص القرآنية والنبوية، وتؤوِّلها تأويلًا هرمنيوطيقيًّا، فاتسمت بالغُلو الواضح في دعوتها إلى تطبيق المساواة بين الجنسَين، رغم إعلانها المتكرر أنها متمسكةٌ بالدين الإسلامي وملتزمةٌ به كدِينٍ تعتنقُه، لكنها تطبِّقه وفقًا للمفهوم الذي تؤيده وتدعو إليه، دون مراعاة الضوابط التي يراعيها علماء أهل السنة تجاه النصوص.

ثم تصرح – في كتابها المذكور – أنها تستند إلى نصوص القرآن فقط، وتَقبل السُّنةَ النبوية، بشرط: أن تكون موافقةً لمفهومها عن المرأة، فإذا خالفت السنةُ ما في عقلها: تردُّ السنةَ النبوية، وتسمِّي ذلك بـ"الفهم التقدُّمي للقرآن"! وتطبيقًا لهذا الفهم – التقدمي، من وجهة نظرها – لا تعترف بحِلِّ الطلاق ولا بتعدُّد

---

(١) **البوذية**: آراءٌ دينيةٌ وفلسفيةٌ، نشأت عن تعاليم "بُوذا"، "**وأساسها**: القول بأن حياة الإنسان في الدنيا شرٌّ وألمٌ، وأن التخلص منها إنما يتم بالاندماج في الوحدة الشاملة، وهى "النرڤانا" ... تقول بالتناسخ، ومبدأ السببية، وتنكر الروحيةَ، والبعثَ، والحسابَ". راجع: مراد وهبة، المعجم الفلسفي (ص١٤٧) ط ٢٠٠٧م، ن دار قباء. ويظهر أثر اعتناقها السابق للبوذية، على موقفها من قضية المرأة.

الزوجات، بل ترى أن هذا فهمٌ خاطيءٌ رجعيٌّ لنصوص القرآن والسُّنة، وتدعو إلى القطيعة مع هذه الرجعية، ولا تعترف من كتب التفسير إلا بـ"الكشاف، للزمخشري، المعتزلي" فقط، دون ذكرها سرَّ ذلك! ولعل السر هو دعوة التنويريِّين إلى إحياء التراث العقلي المتمثل في الفكر الاعتزالي؛ للقضاء على الجُمود الذي ورثه أهل السنة من "القمع النقليِّ"[1]!

أما تفسير القرآن الكريم فتدعو إلى عدم الاقتصار على ثقافة معيَّنة كمصدر أوحد لتفسير النص القرآني، بل تنادى بتأويله وفقًا للظروف والبيئات الثقافية المتنوعة، التي يتنوَّع التأويل بتنوُّعها. وتستند إلى القول بضرورة تطبيق المساواة بين الجنسَين، بقصة خلق آدم وحواء (كما فعلت "رفعت حسن" من قبل)[2].

ويمكن استخلاص **القضايا المشترَكة** بين الدعاة إلى تطبيق الهرمنيوطيقا الغربية المسيحية على نصوص القرآن والسنة والحضارة الإسلامية، وهى:

١- تاريخانية النصوص الدينية بلا استثناء، وإخضاعها للنقد التاريخي، والتشكيك في ثبوت النص القرآني؛ وينتج عن ذلك حتمًا اعتبار هذه النصوص مجرد قيَم خلقية لا غير، أو التشكيك فى صحة ثبوتها. ومعنى "تاريخانية النص" خاصة نص القرآن الكريم: «أنه غير صالحٍ لكل زمانٍ ومكانٍ، وأنه وقتيٌّ؛ أي أنه جاء لوقتٍ قد مضَى، ولا يتلاءمُ مع العصر الحالي، وأنه يجب أن تتغير تفسيراته بما يناسب هذا الوقت»[3].

٢- التحليل الذاتي وتجاهل طبيعة النصوص العربية، وعدم اعتماد الأساليب العربية التي جاءت نصوص الدين وفقًا لها، وهذا تجاهل تامٌّ لعلم الدلالة فى اللغة العربية؛ ولذلك مخاطر لا تَخفى.

٣- عدم استكمال أدوات التأويل المنضبط الصحيح، ثم إعمال هذا التأويل – العشوائي – وفقًا لمنهجٍ غربيٍّ لا توجد دواعي لتطبيقه فى الإسلام، وهذا يشبه الخوضَ في الخلاف والنزاع، دون تحرير محل النزاع، فلن يلتقيَ طرفَا النزاع مطلقًا.

---

(١) راجع: د/ جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير (ص١٢، ١٤، ٢٦، ٤٧ وما بعدها) ط١، ١٩٩٤م، ن دار سعاد الصباح – الكويت.

(٢) راجع بالتفصيل: آمنة ودود، القرآن والمرأة إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، ت سامية عدنان، ط١، ٢٠٠٦م، ن مكتبة مدبولي؛ وأ.د/ حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي (ص٣١٠).

(٣) أ.د/ محمد عمارة، شبهات حول الإسلام (ص١٧)، ط٢٠٠٢م، ن نهضة مصر.

٤- عدم اعتماد العلوم الشرعية التي بذل فيها علماؤُنا جهدًا مضنيًا خالصًا لله، خدمةً لدينه وللقرآن والسنة النبوية، فهي في الأصل خادمٌ للنصوص الدينية وموضحٌ لها، واعتبر أنصار الهرمنيوطيقا هذه العلوم، مجردَ تراثٍ رجعيٍّ يجب التخلص منه(١).

*****

# التأويل العلماني للنُّصُوص

إذا كان علماء الإسلام، وضعُوا تعريفًا وضوابط لـ"التأويل"، مع الأخذ في الاعتبار قداسة النص – المؤوَّل – وأن التأويل لا يُخرجه عن قداسته. فقد ذهب العلمانيُّون إلى أن ازدهار البُحوث اللُّغوية، يؤدى إلى تغيُّر وتعدُّد مناهج قراءة النصوص عامة، والدينية خاصة، لتصبح قراءة النص – الديني خاصة – شاملةً لعمليتَي: التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي، فالتأويل ملازمٌ للنص – المقدَّس – بالذات، وُلد مع النص، ولولا أن النصَّ مقدَّسٌ، لَمَا قَبِل التأويلَ.

فالتأويل العلماني "منهجٌ" يقوم على أساس أن النص مرتبطٌ بظروفه التاريخية، وسياق النص جزءٌ من النص ذاته. وبكلمة واحدة التأويل "آلةٌ" نتعامل بها مع النص الديني؛ لأن هذا النص عندهم لا يعدو أن يكون "حدَثًا"، وأيُّ حدَثٍ من الأحداث، لا يمكن قراءته ولا الإحاطة بمضمونه، إلا بعد رصد الاحتمالات المتوقَّعة لتطوره؛ بهدف إمكانية توظيفه لخدمة هدفٍ معيَّنٍ.

غير أن التأويل الهرمنيوطيقي خاصةً، بدأ بالنصوص الإنسانية كالأدب والفن وغيرهما، ثم تطاول وامتدَّ ليشمل النصوصَ الدينية، مع تجاهلٍ تامٍّ لمرجعية الأمة الإسلامية، بل وسعيٍ لتحطيمها، ليصبح هذا التأويل – الهرمنيوطيقي - انعكاسًا لنظرياتٍ غربيةٍ راسخةٍ لدى الغرب عمومًا؛ كالنظرية التي تحكُم

(١) راجع: أ.د/ حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي (ص٣١٤).

بـ"موت الكاتب"، ولا ننكر تراجُع الكثير من المؤسسات الإسلامية في أداء ما وظيفتها على الوجه المنشود، مما ساعد على ترسيخ مُمارَسة التأويل العلماني لنصوص الشرع لدى أنصاره ومَن تبعهم(١).

وقبل البدء في إبراز ما يتعلق بالتأويل العلماني – الهرمنيوطيقي– للنصوص الدينية، أضع بين يديك هذا النص، الذي يصرح بأن مرادهم بـ"التأويل": التزويرُ والتحريفُ، وبهذا صرحوا؛ فقد قال أحدهم: «وإذا أردنا أن نحمل لقب "مفكر"، ولا نكون مجردَ نقلةٍ أو مقلِّدةٍ للسابقين، علينا "أن نبدِّل ونَنسخَ، أو نحرِّف ونحوِّر، أو نُزحزِح ونقلِّب، أو ننقِّب ونكشف، أو نحفُر ونفكِّك، أو نُرمِّم ونطعِّم، أو نفسر ونؤوِّل. فهذه وجوهٌ للتفكير وللقراءة في النصوص، لا أزعم أني أقوم بحصرها أو استقصائها"»(٢)!

ثم نزعُوا من النص الديني قداسته، وزعموا أنها ليست قداسةً ذاتيةً للنص، بسبب أنه كلام الله – تعالى- بل اكتسب قداسته من عوامل الزمَن والتاريخ البشري، وسلكوا العشوائيةَ في التأويل؛ بهدف القضاء على النص، وعلى وحدة الفكر الإسلامي؛ بعدما اعتبروا التأويلَ هو الصخرةُ العاتية التي تفتَّتت عليها هذه الوحدة، وهو سبيل إحياء الثقافة، وضخِّ روح الحياة في البشر، واعتبروا التأويل مُدانًا مظلومًا في ثقافتنا(٣)، ونصَّبوا أنفسهم حماةً يدافعون عنه، وكأن علماء الإسلام، خاصة في أصول الفقه وأصول الدين وغير ذلك، لم يكن لهم أدنَى جهدٍ يُذكر في الكلام على "التأويل"؛ لاعتقادهم إجماعَ علماء الإسلام على تغايُر مفهوم "التفسير" ومفهوم "التأويل"، تغايرًا يحمل مضمونَ التناقض، وأن هؤلاء العلماء قبِلوا التفسيرَ، ورفضوا التأويلَ، بل واعتبروه – التأويل – من قَبيل الزَّيغ والضلال!

وتجاهَل هؤلاء ما اشتهر من مباحث كاملة عن التأويل، في كتب أعلام أهل السنة، كالأئمة: حجة الإسلام الغزالي، والقاضي أبي بكر بن العربي، وأبي الفرج بن الجوزي، والقاضي بدر الدين بن جماعة.. وغيرهم. وكذا لَم يخلُ كتابٌ من كتب أصول الفقه ولا أصول الدين – غالبًا – من الحديث عن "التأويل

---

(١) راجع: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر (ص٣٧) ط١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ن منشورات ضفاف – بيروت – لبنان.

(٢) هو د/ علي حرب، في كتابه "نقد النص" (ص١٣٣) ط١، ١٩٩٣م، ن المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء، وراجع: د/ الطعان، العلمانيون والقرآن (ص٤٢٠).

(٣) راجع: الصفحة السابقة.

وما يتعلق به". وما ورد عن بعض علماء أهل السنة من ذمِّ التأويل، فالمقصود به: التأويل الذي لا سند له لا من اللغة ولا من الشرع، ولا يحافظ على قداسة النص.

كما تجاهلوا استخدامَ بعض العلماء – كـ"الإمام الطَّبري" - لمصطلح "التأويل" بدلًا من "التفسير"، واستخدامهم مصطلح "التفسير" بدلًا من "التأويل"، واعتبارهما بمعنًى واحد، وما ذُكر من أوجُه اختلافٍ بينه وبين التفسير، فليس اختلافَ تناقُض، ويأتي زبدة الكلام في ذلك، فيما أنقل الآن مباشرة عن كتاب: "بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز"، فتعريف التأويل – باختصار – كفيلٌ بردِّ مزاعمهم المذكورة.

## تعريف التأويل عند علماء المسلمين:

لفظة "تأويل" لها أصلٌ في لُغة العرب وفي القرآن الكريم والسنة النبوية – كما لا يَخفى - وترجع معاني التأويل إلى "الرُّجوع والعَوْد"؛ فهو "صرفُ معنى الآية بوجهٍ تحتمله الآية، ويكون موافِقًا لِما قبله، ملائمًا لِما بَعده. واشتقاقُه من (الأَوْل)؛ وهو الرُّجوع، فيكون التأويلُ: بيانَ الشيء الذي يرجع إليه معنى الآية ومقصودها ... وعلى هذا يكون معنى التأويل: أن يسلِّط المؤوِّل ذهنَه وفكرَه على تتبُّع سرِّ الكلام، إلى أن يظهرَ مقصودُ الكلام، ويتضحَ مراد المتكلِّم. والفرق بين التفسير والتأويل؛ أن **التفسير**: هو البحث عن سبب نزول الآية، والخوضُ في بيان موضع الكلمة، من حيث اللغة. **والتأويل**: هو التفحُّص عن أسرار الآيات والكلمات، وتعيين أحد احتمالات الآية. وهذا إنما يكون فى الآيات المحتمِلة لوجوهٍ مختلفة ... فإذا تعيَّن عند المؤوِّل أحدُها وترجَّح، فيقال حينئذٍ: إنه أَوَّل الآيةَ"[(1)].\

**فالتأويل عند المسلمين**: يرجع إلى "صرف اللفظ عن ظاهره لقرينةٍ"، وله شروطٌ وضوابط، ويعتبرونه من أدوات فهم النص القرآني، وليس فَضاءً معرفيًّا تتعدد فيه المذاهب وتتبايَن. وقد يشمل

---

(١) الفيروزابادي، لطائف ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز (١/ ٧٩، ٨٠) ط ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية؛ وراجع: إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، ت صلاح عويضة (١/ ١٩٣) ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ن دار الكتب العلمية – بيروت؛ وابن منظور، لسان العرب (١١/ ٣٣) ن دار صادر – بيروت؛ ومرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر (ص٣٨-٤٦).

التأويلُ – المنضبط بضوابط أيضًا - بعضَ النصوص البشرية أيضًا – التي لم ينزل بها وحيٌ سماويٌّ – مع عدم اعتبار قداستها.

**وحتى يكون التأويل صحيحًا، لا بد أن تتوفر فيه عدة شروط، منها:**

أن يكون اللفظ نفسه قابلًا للتأويل. وأن يقوم التأويل على دليل قويٍّ. وكون اللفظ صالحًا لاحتمال المعنى الذي آل إليه، احتكامًا إلى اللغة والاستعمال أو الشرع. وألا يتعارض مع نصوصٍ قطعيةٍ. وأن يكون المعنى الذي آل إليه اللفظ بعد التأويل، أرجحَ من معناه السابق الذي صُرِف عنه[1].

## تعريف التأويل عند علماء الغرب:

**لكنه عند علماء الغرب**: مرادفٌ لـ"الهرمنيوطيقا"[2]؛ أي: "نظرية" تفسير النصوص، الذى يحقق الدقةَ والصَّرامةَ، وكان يُستعمل عندهم: في النقد الأدبي، وشاع فيه خاصة، ثم الفلسفي، ثم امتد ليشمل النصَّ المقدَّسَ. ولاشتهار استعماله عندهم في النقد الأدبي خاصةً، اختَلف تعريفُه عندهم، عن تعريفه عند علماء الإسلام، وفقًا للتعريف المنقُول عن أحدهم سابقًا؛ فقيل في تعريفه (من زاويةٍ فلسفيةٍ): هو "افتراض أن قراءةً واحدةً لا تُجزئ لفهم المعنى الذى يجب أن يكون مضاعَفًا، وذلك من أجل ترك مثل تلك القراءة الناقصة"[3]، ثم تطوَّر معناه تطورًا خطيرًا، عبَّر عنه د/ أبو زيد بقوله: «التأويل يمثل الوجهَ الآخر للنص»[4]!

ولا شك أن التأويل عند الغرب – بمعناه السابق، وبمعالمه الآتية – لم يراع الشروطَ المذكورةَ، فتحلَّل من سياق النص وأهدره، فلا بد أن تكون نتائجُه غيرَ سوِيَّة. ومن أخطر هذه النتائج: القول بتاريخية النص الديني؛ الذى يؤدى إلى إبطال كثير من الأمور الشرعية التي ثبتَت بالضرورة، وكذا تعويم النص الديني، في سياقه الاجتماعي أو الثقافي أو التاريخي.

---

(١) راجع: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني (ص٤٧).

(٢) **وقيل**: بل "التأويل" و"التفسير" و"الفسارة" وظائف ومهام وأغراض للهرمنيوطيقا. راجع: تعليق "وجيه قانصوه"، علَى كتاب "مقدمة في الهرمنيوطيقا" (ص١٣).

(٣) مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني (ص٤٠).

(٤) د/ نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة (ص١٥٩) ط١، ١٩٩٥م، ن المركز الثقافي العربي – بيروت - الدار البيضاء. وراجع: مرزوق العُمري، إشكالية تاريخية النص الديني (ص٤٠).

كما لم يلتفت هذا التأويل – الهرمنيوطيقي– "إلى ضرورة تَماشِي عملية التأويل واتجاهها إلى المعنى الذى قصده المؤلف، باعتبار النص كلامًا منجزًا من طرفِ مؤلفه، الغاية منه: إحداث تأثيرٍ في المتلقِّي"[1]، فمقاصد المؤلف عاملٌ حاسمٌ في عملية التأويل، الذى يتجه إلى معنًى ملازمٍ لمقصد المتكلم، لا ينفكُّ عنه.

كما أن هذا التأويل – الهرمنيوطيقي– لم يأخذ بعين الاعتبار: الغايةَ والمقصد من التأويل؛ أعنى محاولة اكتشاف وفهم "مقصد" المؤلف؛ إذ "المقاصد" تحمل في طياتها معانٍ تتعلق بالذهن، وليس تعلقها باللغة (كما قد يُفهَم).

واعتبار ومراعاة هذه "المقاصد" أثناء إجراء التأويل، فيه تقييدٌ – محمودٌ – لسلطة المؤوِّل نفسه، وإغفالُ الغرب لهذا الضابط، حرَّر المؤوِّل من كل قيدٍ[2].

*****

## معالم وآليات "التأويل" العلماني للنُّصُوص

رغم عشوائية التأويل العلماني للنصوص مطلقًا، وعلى رأسها القرآن الكريم، والسُّنة النبوية، إلا أنه يمكن استخلاص أهم المعالم والآليَّات التي يستند إليها هذا التأويل، وهى[3]:-

**١) التأويلُ ضَرورةٌ ملازِمةٌ لـ"اللُّغَة":**

ينظر العلمانيُّون إلى النصوص – خاصة الدينية، ويقصدون بها: القرآنَ الكريم بالذات – على أنها "لُغةٌ"، ومن لوازم "اللغة": التأويل، وهذا اللازم – التأويل – لا ينفكُّ عن أيِّ خطابٍ، دون تفرقةٍ بين ما يسميه الأصوليُّون بـ"النَّص"[1]، أو "المجمَل"[2]، أو "المبهَم"، أو "المتشابه"[3].

---

(١) السابق نفسه (ص٤٨).

(٢) راجع: السابق نفسه (ص٤٧، ٤٨).

(٣) عولتُ في ترتيب الخطوات التالية على ما كتبه د/ أحمد إدريس الطعان، في كتابه "العلمانيون والقرآن الكريم" (ص٤٢٢ وما بعدها)، مع إضافات وزيادات تتعلق بالموضوع؛ وراجع: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني (ص١٧-٣٠، ٣٧).

كذا لا يفرِّق العلمانيون بين النصوص التي تتناول ثوابتَ لا مجال لتأويلها؛ مثل: العقائد[4]، والأمور المجمَع عليها، والأمور المعلومة من الدين بالضرورة، وبناءً على ذلك قالوا: «التأويل ضرورةٌ للنص، ولا يوجَد نصٌّ إلا ويمكن تأويله، من أجل إيجاد الواقع الخاص به ... هو التأويل: وضع مضمون معاصر للنص ... حتى النصوص الجليَّة الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل ... تحتاج إلى مضمونٍ معاصرٍ»[5].

وبناءً على هذا الفهم المغلوط يَعتبر العلمانيون أيَّ تفسيرٍ أو شرحٍ للنصوص الدينية، هو تأويلٌ لها؛ لاشتمال الشرح والتفسير على اختيارٍ بين الألفاظ، وترجيحٍ بين الآراء الواردة فيها، فالتأويل ملازمٌ لذاتية المفسِّر عندهم؛ وسبب ذلك أن أول خطوة فى فهم النص، تبدأ من الثقافة الكامنة في القاريء، وعلاقتها بهذا النص، ولا يبدأ الفهم – كما يشاع – من قراءة النص[6].

---

(١) **النَّص**: "هو اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنًى واحدًا، **وقيل**: ما لا يحتمل التأويل، **وقيل**: ما ازداد وضوحًا على الظاهر لمعنى المتكلم". راجع: أبو إسحاق الشيرازي الفيروزابادي، المعونة في الجدل (ص٢٦) ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨١م، ن جمعية إحياء التراث الإسلامي – الكويت؛ والشريف الجرجاني، التعريفات (ص٢٤١) ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ن دار الكتب العلمية- بيروت؛ وقارن بـ: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني (ص١٨).

(٢) **المجمَل**: "هو ما خفِيَ المراد منه، بحيث لا يدرَك بنفس اللفظ إلا ببيان من المجمل". راجع: الجرجاني، التعريفات (ص٢٠٤). و"**المجمَل**" عند الأصوليين بمعنى "**المبهَم**"؛ "والمبهَم: هو الذي لا يُعقل معناه، ولا يدرَك مقصود اللافظ ومبتغاه". راجع: إمام الحرمين، البرهان (١/ ١٥٣).

(٣) **المتشَابه**: هو "ما خفىَ بنفس اللفظ ولا يُرجَى دركه أصلًا؛ كالمقطعات في أوائل السور". راجع: الجرجاني، التعريفات (ص٢٤١). **والمحكَم**: هو "ما أُحكم المراد به عن التبديل والتغيير، أى: التخصيص". راجع: الجرجاني، التعريفات (ص٢٠٥). بقىَ تعريف **الظاهر**: وهو "كل لفظٍ احتمل أمرَين، وهو في أحدهما أظهر". راجع: الشيرازي، المعونة (ص٢٧). **والمؤوَّل**: هو "ما ترجَّح من المشترك بعض وُجوهه بغالب الرأي". راجع: الجرجاني، التعريفات (ص١٩٦). و"**العُموم**: كلُّ لفظ عمَّ شيئين فصاعدًا، على وجه لا مَزيَّة لأحدهما على الآخر". راجع: الشيرازي، المعونة (ص٢٨)؛ ود/ جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير (ص٦٤).

(٤) قارن بـ: د/ حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني (ص٤٣، ٧٥).

(٥) د/ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٩٨) ن مكتبة مدبولي – القاهرة، وراجعه أيضًا (ص٣٩٠-٤٠٩).

(٦) راجع: د/ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (ص١٢) ط٣، ١٩٩٦م، ن المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء؛ ود/ نصر أبو زيد، مفهوم النص (ص١٠١) ط١٩٩٣م، ن الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ ود/ أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن (ص٤٢٢).

وعليه.. فالقرآن كلُّه متشابهٌ، وليس محكَمًا، بل ولا محكَم فيه إلا نادرًا لا يُذكَر، فدلالاته كلُّها احتماليةٌ؛ تتحمل أكثرَ من وجه؛ لأن القرآن "لغةٌ" – كما سبق – ومن طبيعة اللغة: الاعتماد على التجريد والتعميم في دلالتها، يُفصح عن ذلك د/ نصر حامد أبو زيد في قوله: «وهذا من شأنه أن يجعل إنتاجَ الدلالة في اللغة بشكل عامٍّ، وفي النصوص الممتازة بشكل خاصٍّ، لا يفارق جدليةَ النص ... إن تحديد المعنى المرجُوح من المعنى الراجح في الظاهر أو المؤوَّل، تحديدٌ مرهونٌ بأُفق القاريء وعقله»[1].

إن النص المحكَم، ثابتٌ في معناه الأوحد، ليس لمعناه سوى وجه واحد، والمجتمع متغيِّرٌ متطورٌ، لا بد له من نصٍّ يواكب تغيراته وتطوراته، لا بد له من نصٍّ غزير الثراء يواكب الإمكانيات المتعددة للقراءة.

وأيضا تُعرف قوة النص من ركاكته، بأمارات؛ فكلما اشتبه والتبسَ، كلما قوِيَ، وكلما كان محكمًا، كان ركيكًا ساذجًا!

وشأن "المتشابه" شأن كلمة "الحقيقة"؛ لا تَذكر معناها ومدلولاتها مباشرة، بل تُخفى ما تشير إليه. هذا الكلام عن النصوص عمومًا الأدبية وغيرها، وتشمل نصَّ القرآن الكريم قطعًا، لا فرق بينه وبين غيره من النصوص عندهم، ولا يُولون أيَّ اهتمام لكلام المفسرين في ذلك[2].

### ٢) عدم وُجود قراءةٍ بريئةٍ:

تلك المقولة التي ردَّدها "آلتُوسير"[3]، وتلقَّفها منه العلمانيون، وتعنى باختصار: أن "التأويل" يحمل بداخله: الباعثَ على القراءة والغايةَ منها، وعدم حياديَّة القراءة؛ لاستنادها بالدرجة الأولى إلى الخلفية الفكرية والثقافية للقاريء، والقول بوجود قراءة بريئة في الفكر الإسلامي، يعدُّ في نظرهم خطلًا ووهمًا[4]،

(١) د/ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (ص٢٠٤، ٢٠٥)؛ وراجع: د/ الطعان، العلمانيون والقرآن (ص٤٢٣).

(٢) راجع: على حرب، نقد النص (ص١، ١٥، ١٨، ٢٠)؛ ود/ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (ص٢١).

(٣) **لويس بير آلتوسير** (١٩١٨–١٩٩٠م): من أعلام الفكر الماركسي في القرن العشرين، كان يعانى من أمراض نفسيةٍ وعقليةٍ عام (١٩٤٧م)، وتلقَّى علاجًا بالتخليج الكهربائيِّ، لكنه عانَى من أمراض الاضطرابات العقلية بعد ذلك، فقَتل زوجتَه خنقًا عام (١٩٨٠م).

(٤) راجع: د/ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (ص٢٠٥)؛ وخالد السعيداني، إشكالية القراءة (ص٢٥٩)؛ ود/ أحمد إدريس الطعان (ص٤٢٤).

فعندهم "لا توجَد أيّ كلمة بريئةٍ، على عكس ما يَتوهم وعيُنا الساذج، الذى يعتقد أنه فهِم معنى الكلمة، في حين أنه فهم عكسَها أو شيئًا آخر غيرَها. كل كلمة لها تاريخها، وتحوُّلات معانيها وتقلباتها»[1].

### ٣) عدم وجود معاني ثابتة ولا دلالات ذاتية للنصوص:

وهذه نتيجةٌ طبيعيةٌ لنفى وجود نصوص محكَمة – كما سبق ذكره - فالنص لا يحمل عناصرَ جوهرية ثابتة، بل لكل قراءة – بالمعنى التاريخي الاجتماعي للقراءة – جوهرٌ خاصٌّ بها، تَكشف هذا الجوهر في النص. وكذا ألفاظ النص، لا تحمل أيَّ دلالةٍ ذاتيةٍ قطعيةٍ، بل دلالته فضائيةٌ واسعةٌ، تمكِّن من تأويله وفقًا لثقافة القاريء. ووجود خلفيةٍ ثقافيةٍ توحِي بأن النصَّ محكمٌ قطعيٌّ في دلالته، مما يوقع القراءةَ في مأزقٍ؛ لأن المعنى الواحد للنص يعنى: خداعَ المعرفة، وإمبريالية[2] النص، فالنص لا يقول الحقيقةَ؛ وإلا لانتهَى بانتهاءها، بل النص صورةٌ لا مضمون لها ولا روح ولا جسد؛ والقراءة تكسوه هذه المذكورات؛ لأن النص منذ تدوينه، حتى قراءته، عملٌ إنسانيٌّ بحتٌ، لا معنى محدد له، تُضفى إليه القراءة المعنى. أما القول بوجود معنًى موضوعيٍّ ومقصد إلهيٌّ للنص، فمغالطةٌ؛ لأن المعنى يتغيَّر بتغيُّر العصور والأماكن والأشخاص[3].

### ٤) تأنسُن النص القرآني (أَنسنَة الوَحي):

وفقًا لفهم العلمانيين لطبيعة النص القرآني، يرَون أن قراءته هي قراءةٌ نسبيةٌ مفتوحةٌ – باعتباره نصًّا من النصوص - وأنه نصٌّ تاريخيٌّ منذ انتقل من الفضاء الإلهي وأُنزل إلى البشر، ليتحول من "كتاب تنزيل، إلى كتاب تأويل، فأصبح كتابًا بشريًّا تاريخيًّا واجتماعيًّا وتراثيًّا"[4]، "لا فرق بين تنزيلٍ وتأويلٍ"[5]؛ فبمجرد

---

(١) راجع "هاشم صالح" في هوامشه على أركون، في كتابه "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر" (ص١٤)؛ نقلًا عن: د/ أحمد إدريس الطعان (ص٢٤٢).

(٢) **الامبريالية**: تحمل معاني التسلُّط والاستحواذ بالقوة على شيءٍ ما. راجع: د/ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (١/ ١١٦) ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ن عالم الكتب.

(٣) راجع: علي حرب، نقد الحقيقة (ص٩، ١٨، ٢٧)؛ ونقد النص (ص١٤)؛ ود/ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة (ص١٥، ٤٧)؛ ود/ أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن (ص٤٢٥).

(٤) د/ أحمد إدريس الطعان (ص٤٢٥)؛ وراجع: د/ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني (ص١٢٦) ط٣، ١٩٩٥م، ن مكتبة مدبولي – القاهرة؛ ود/ حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني (ص١٩٢، ١٩٧، ١٩٩).

نُطق النبي ﷺ بالنص القرآني فور نزول الوحي به، وتفاعُل عقله البشري بهذا النص، تحوَّل هذا النص من كونه "إلهيًّا"، إلى كونه "فهمًا نصًّا إنسانيًّا"، فأصبح منتَجًا بشريًّا؛ يرتدي رداءً إنسانيًّا، ليصبح "من حق بني الإنسان أن يطوِّعوه تبعًا لما يفهمون ويريدون، وأن يجعلوه انعكاسًا للواقع الذي يعيشونه، وفقًا لتطوُّر هذا الواقع الفكري والاجتماعي. كما أن من حقهم أن يُخضعوه للمناهج نفسها التي يستعملونها في فهم سائر منتجاتهم الثقافية، من أدب أو شعر أو نثر"[2]، وهذا مرادنا بـ"تأنسُن النص القرآني" وتحوُّله من "التنزيل إلى التأويل".

وكذا عملية تدوينه، إنسانية محضةٌ، ليست إلا تدوينًا لروح العصر، عن طريق بعض التجارب فردية كانت أو جماعية، مرت بأطوار متعددة فى مواقف مختلفة، ونُطق هذا النص: بلغة إنسانية نسبية أيضًا، بل الوحى نفسه تأنسَن عندما نُقل إلى الإنسانية عبر الرسول، فـ"النصوص الدينية ... تأنْسنَت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر، في واقع تاريخيٍّ محدَّد، إنها محكومةٌ بجدلية الثبات والتغيُّر، فالنصوص ثابتةٌ في المنطوق، متغيرةٌ في المفهوم"[3].

**٥) النِّسبيَّة:**

إن "أنسَنة القرآن" تُنتج حتمًا عدمَ وجود معنًى نهائيٍّ لهذا النص، وليس لبشرٍ – أيًّا كانت منزلته – أن يقرر وجودَ معنى نهائيٍّ للقرآن؛ وإلا أصبح – المعترف بوصوله إلى معنى نهائي– وصيًّا على الناس وصايةً إلهيةً. ليس هذا في نصوص مخصوصة من القرآن، بل في كل نصوصه، بما فيها ما يتحدث عن العقائد؛ فمن تكلم فيها وقطَع بمعنى نهائيٍّ في هذه النصوص، بأن ذكَر صفاتٍ محددةٍ للذات الإلهية مثلا، فقد جعل نفسَه متكلمًا عن الله ونائبًا عنه!

وأنَّى لبشرٍ أن يصِل إلى ما يتعلق بالذات الإلهية بشكل مباشر، بل الإله بعيدُ المَنال، مستحيل التصور، يقدِّم البشرُ تصورات عنه، تختلف باختلاف المجتمعات والعصور، وما يقدمونه من تصورات متعلقة به،

---

(١) د/ حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني (ص٧٥)؛ وراجعه (ص١٨٤، ١٩٢، ١٩٧).

(٢) أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصي، تأنسُن القرآن دعوى خاسرة، مقال منشور بجريدة الأهرام.

(٣) د/ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني (ص١١٨)؛ وراجع: د/ الطعان (ص٤٢٦).

يعتقدونها هي الإله ذاتُه، مع أن السبيلَ الوحيدَ لمعرفة البشر بالذات الإلهية هو اللغة، واللغة مختلفةٌ، ليست قطعيةً، بل تَخضع للتأويل، وهو مختلفٌ باختلاف الأشخاص والأزمان والعُصور – كما سبق مرارًا – فاللغة نسبيةٌ، والتصور – العقيدة – التي تَوارَثها المسلمون عبر العصور عن الذات الإلهية، لا بد من إعادة النظر فيه؛ لأنه تصوُّر مخيفٌ، يصيب حياةَ الإنسان بتوقُّف تامٍّ وشللٍ دائم.

وبكلمة واحدة.. لا ثَبات للقرآن الكريم لدَى العلمانيين، بل للقرآن في كل عصر قراءةٌ متغيرةٌ عن القراءة السابقة، ووظيفة القرآن التاريخية عندهم: أن يكون قابلًا لكل ما يُراد منه، فالقراءات – وفق هذا التأويل العلماني – كلُّها صحيحة، لا خطأ في قراءةٍ منها، بل مصدر الخطأ إذا وقع: هو النص نفسه، أو عملية الفهم = القراءة غير العصرية من قِبل القائم بالقراءة من المعاصرين[1].

ويرون أن القول بتحديد معنًى أخير للقرآن هو عينُ السخف الذى لا نرضاه على أنفسنا، بل القرآن مَنبع العلامات والرُّموز، ومصدر كل المعاني، والمتسِع ليشمل حتى تأويلات المخالفين للإسلام، إنه يتلوَّن بتلوُّن الأغراض والاتجاهات، لقد جاء نص القرآن مجمَلًا عامًّا كليًّا؛ لذا حُق لغير المسلمين الذين يقيمون في المجتمعات الإسلامية، أن يفسروا القرآنَ بما يوافق معتقداتهم وثقافاتهم[2]!

والتمسك بفهمٍ خاصٍّ للنص القرآني، واعتبار هذا الفهم فقط هو الصحيح، هذا التمسك خروجٌ صريحٌ من الرحمة الإلهية؛ لأن القرآن – كما يرى العلمانيون – "لا ينُص على الحقيقة؛ لأن الخطاب الذى يكون مجرد نصٍّ على الحقيقة، ينتهى بانتهاء الوقائع التي هي إجراءاتٌ للحقيقة ... النص لا يقول الحقيقةَ، بل يفتح علاقةً مع الحقيقة"[3].

---

(١) راجع: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا (ص١٥١).

(٢) راجع: على حرب، نقد النص (ص١٤، ٦٣، ٨٧)؛ ونقد الحقيقة (ص١٢)؛ ود/ حسن حنفي، التراث والتجديد (ص١١٢) ط٣، ١٩٨٧م، ن الأنجلو المصرية؛ ودايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا (ص٣٠، ٣٣، ٦٤)؛ ود/ جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير (ص٦٧، ٦٨)؛ وقارن بـ: د/ حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني (ص٨٤-٨٦، ١٢٤، ١٨٧، ١٩٨، ٢٠٤).

(٣) على حرب، نقد النص (ص١٤)؛ وراجع: مقدمة "وجيه قانصوه"، لكتاب "مقدمة في الهرمنيوطيقا" (ص٨)؛ ود/ الطعان، العلمانيون والقرآن (ص٤٢٨).

والقول بعدم الوصول إلى الحقيقة النهائية للنص، يستلزم التأويلَ الذاتيَّ اللامتناهي، ولا مانع من تناقُض نتائج التأويلات وإن كانت في عصرٍ واحدٍ من شخصٍ واحدٍ؛ لاحتمال النص لكل المعاني – كما سبق – فمن طبيعة النص القرآني – كما يرى العلمانيون – قدرتُه على أن يُكمن بداخله تأويلات متعارضة، في حاجة إلى من يُبرزها، بواسطة التأويل (وفقًا للمنظور العلماني)[1].

**٦) عدم نهائيَّة المعنى:**

إن "تأنسُن" النص القرآني، ونسبيتَه، وعدم محدودية معانيه وسِعَت دلالاته، وغير ذلك مما سبق، لا بد أن يعقبه القول بعدم نهائية معانيه، وهذا يولِّد "الهرمينوطيقا"، كما يظهر من هذه الصفحات.

فيرى العلمانيون أن معاني القرآن لا نهاية لها؛ لأنه لم ينص على الحقيقة – كما سبق – فوضْع منهجٍ لتأويل القرآن – كما يفعل المفسِّرون من أهل السُّنة خاصة – هو تقييدٌ وكبتٌ لآلاف المعاني التي تتفجر من ينابيع هذا القرآن، وهذا تناقضٌ لغويٌّ لا مبرر ولا مسوِّغ له، فنصوص القرآن دائمةً مستمرةً في إنتاج معاني ودلالات متجددة لا حدَّ لها، وهذا حكمٌ بالخطأ على من ينتهج منهج التفسير الحرفي للقرآن، ثم يزعم أنه وصل إلى المعاني الكاملة للنص القرآني؛ لأنه يدعو إلى إغلاق باب التأويل والتفسير، فمنهجه ودعوته إماتةٌ صريحةٌ للنص، وسبيل البقاء على حيوية هذا النص وثرائه، وإطلاق حريته وتحرير كلماته – كما يرَون – هو القول بعدم نهائية المعاني الكامنة في النص، كل مؤوِّلٍ يستخرج منه ما يشاء، بلا ضابط أو قيد، بل بحرية مطلَقة، تصلُ هذه الحرية إلى اعتبار هذا النص لا معنى له، ثم يُنظر إليه على أنه يحتمل كلَّ شيء، وهو بالفعل قادرٌ على أن يعنىَ كلَّ شيء[2].

**٧) ما بين السُّطور (الفَراغَات):**

يوهِمُنا العلمانيون أن علةَ عدم ثقتهم بالنص القرآني، هي وصوله إلى حدٍّ من القوة، بمعنى: القَسوة والظُّلم والظَّلام والاستعباد، الذى ينبثق من جنبات هذا النص، وقالوا: نحن "لا نثقُ بالنصوص كلَّ الثقة،

---

(١) راجع: على حرب، نقد الحقيقة (ص١٢)؛ ونقد النص (ص٦٣).

(٢) راجع: د/ حسن حنفي، قراءة النص (ص١٧)؛ ومن العقيدة إلى الثورة (١/ ٣٩٧، ٤٠١)؛ ومقدمة كتاب "مقدمة في الهرمنيوطيقا" (ص٨)؛ ود/ الطعان، العلمانيون والقرآن (ص٤٢٩).

ليس لأنها تتصف بالضَّعف والركاكة؛ بل بالعكس، بسببٍ من قوتها بالذات ... ذلك أن الكلام القويَّ يمارس سلطتَه في الحَجب والمنع والاستعباد ... يصدُق هذا على كل النصوص التي تحتمل التأويلَ، وبنوع خاصٍّ على النصوص الشِّعرية والنبوية والفلسفية"[1]، ومقصودهم بالنصوص "النبوية": القرآن الكريم.

وبناء على "أنسنَة" النص القرآني، فهو كغيره من النصوص، إنتاجٌ معرفيٌّ؛ يَخضع لإكراهات اللغة، فلا يجب على قاريء النص القرآني أن يعتني "بما ينطق به الخطاب، بقدر ما يُعنى بما يسكت عنه ويحجبه من بداهات ومصادرات"[2]؛ لأن فهم النص يهدف إلى: كشف الغامض والمُستَتر من خلال الواضح المكشُوف، اكتشافِ ما لم يقُله النص من خلال ما يقوله بالفعل"[3]، أي: استنطاق النص؛ لِما أن هذا النص ليس على درجةٍ عاليةٍ من الوضوح – كما يُشاع – بل "الكلام مخادعٌ مخاتِلٌ، والنص عملٌ متشابهٌ مراوِغٌ ... فهو يلعب من وراء الذات. وإذا كان النص لا يقول الحقيقةَ، بل يَخلق حقيقتَه، فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقول وتنصُّ عليه، أو بما تُعلنه وتصرِّح به، بل بما تسكتُ عنه ولا تقوله، بما تُخفيه وتستبعده"[4].

إن مؤلف النص لم يذكر معه ما يحتمله من معان وتأويلات؛ لذلك احتاج النص إلى عينٍ – قارىءٍ – يرى في النص "ما لم يرَه المؤلِّف، وما لم يخطُر له ... يتحرَّر من سلطة النص؛ لكي يقرأَ ما لا يقوله ... نقْد النص: هو قراءة ما لم يُقرأ"[5]، ويجب ألا نتعامل مع النص على أنه إلهٌ أو وثنٌ يُعبَد – مقدَّسٌ – بل إذا أردناه نصًّا معاصرًا، فلا بد من التحرر من سلطة هذا النص، بأن نُضفي عليه ما نريده، ونستنطقه ما لم ينطق به؛ للوصول إلى "لُبِّ المعنى"، فهو المَغزَى الحقيقي للنص.

**٨) التأويل إنتاجٌ للنص:**

لقد صرح دعاة التأويل العلماني بأن شرح – تأويلَ - النص: يحلُّ محلَّ النص الأصلي، فالتأويل نصٌّ جديدٌ، خلَقه قاريء النص الأصلي، الذى أصبح مؤلِّفًا بعدما كان فى الأصل قارئًا، والقراءة تتجاوز "فعلَ

---

(١) على حرب، نقد النص (ص٢٧٦)؛ وراجع: خالد السعيداني، إشكالية النص (ص١٥٧).

(٢) على حرب، نقد النص (ص١٥٠).

(٣) د/ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة (ص٣٦).

(٤) على حرب، نقد النص (ص٢٢).

(٥) السابق نفسه (ص٢٠، ٢٢).

التأويل، إلى إعادة إنتاج النص من جديد، فلا توجَد صياغةٌ ثابتةٌ ... لا يوَجد للنص مؤلفٌ واحدٌ، بل عدة مؤلِّفين؛ فالقاريء الثاني: مؤلِّفٌ مشاركٌ"[1]، فيتحول العمل الفرديُّ للقاريء المذكور، إلى عمل جماعيٍّ، فالنص لا يتوقف، بل يستمر باستمرار تأويلاته، فتأليفه وقراءته سيَّان، وفهمه وشرحه متآخيان، هما في الواقع عملٌ واحدٌ، لا عملان، فهذا التأويل هو في الحقيقة استكمالٌ لإبراز محتويات النص ومضمونه، استنادًا إلى التراكُمات المعرفية للقاريء– المؤوِّل - وكلما تغيَّر هذا التراكم المعرفي، أُضيفت إلى النص أبعاد جديدة لم توجَد من قبل، بل لم تكن موجودةً في أول بُروزٍ للنص على يد مؤلِّفه الأول، وهذا معنى ما ورد: أن "القرآن أُنزل على سبعة أحرف"[2]، فالمراد بهذه الأحرف: مستويات النص المنبثقة من تفسيره، تفسيرًا صادرًا من الشعور الخالص، ومتأثرًا بالتراكم المعرفي الذى يختلف من عصر إلى عصر[3]، فحقيقة هذه الآيات – القرآنية – هي نفس ما يكمُن في شعور الإنسان، ولن يحتاج إلى كثير جهد لفهم وقراءة هذه الآيات، بل يكفيه: الخبرة الشخصيةُ واليوميةُ التي اكتسبها من واقعِه المعاش وتجاربه في الحياة.

إننا لا نبعد عن الحقيقة إذا قلنا (وفقًا للتصور العلماني): إن الشرح هو إعادة إنتاجٍ جديدٍ للنص، فهو ناسخٌ للأصل، ومتى ألَّف مؤلِّفٌ كتابًا عن الله والنبوات أو العقائد عمومًا، فكلام هذا المؤلف أفضل من كلام الله نفسه، وأفضل من كلام نبيِّه! بل كل كلام يقال حول هذه النصوص، هو قطعًا أفضل من

(١) د/ حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني (ص٤١). وحديثه هنا عن "النص" عمومًا، لا عن القرآن تحديدًا. وسياق كلامه في أكثر من موضع، صريحٌ في أنه يقصد القرآنَ أيضًا.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: الخصومات - باب: كلام الخصوم بعضهم في بعض؛ وفي كتاب: فضائل القرآن الكريم - باب: أُنزل القرآن على سبعة أحرف.

(٣) راجع: على حرب، نقد النص (ص٩، ١٠)؛ ود/ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة (ص٢٤١)؛ ود/ الطعان، العلمانيون والقرآن (ص٤٣١). وليس المراد بـ"الأحرف السبعة" مستويات النص – كما يزعم العلمانيون - بل هي "سبعة أوجُهٍ من اللغات متفرِّقة في القرآن ... و"الحرف" يقع على المثال المقطوع من حروف المعجم، وعلى الكلمة الواحدة، ويقع على الكلمة بأسرها، والخطبة كلها، والقصيدة بكمالها". راجع: ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن (ص٣٠) ن دار الكتب العلمية– بيروت.

النصوص الأصلية، فالقراءة الموضوعية للنص، مستحيلةُ التحقُّق؛ لِتحوُّل القراءة إلى مجرد تجربةٍ شخصيةٍ، يتجدَّد النص بتكرارها، ويختلف باختلاف الظروف[1].

**٩) الرَّمزيَّة:**

يرى العلمانيون أنه لا حياة للإنسان بدون "الرَّمز"[2]، وأنه يحيا في الرمز، ويحيا للرمز، وما القرآن إلا "جملة مَجازات"، يَرمز بها الإنسان لما يريد، ويحمِّلَها من الوجوه ما يشاء. فالرمز يقوِّل النصَّ ما يشاء بدون قيدٍ، بل بحرية مطلقة، وهذه المجازات – القرآن – وفقًا لحرية تقويلها عن طريق الرمز، غيرُ صالحة لأن تكون قانونًا ثابتًا منضبطًا. ولغة القرآن نفسُها مما يشجع على التقويل عن طريق الرمز؛ لأنها لغةٌ تلميحيةٌ فى أغلب أحوالها، يمكن تعميمها على مختلف الأحوال، وليست لغةً تصريحيةً؛ خاصةً بمعاني محددة[3].

وقد يستند أنصار هذا الكلام، إلى بعض الأخبار النبوية؛ كقوله ﷺ: «**القرآن نزل على وُجوهٍ كثيرةٍ، فخُذوا بوجهه الحسَن أو الأحسن**»[4]، فالقول بوجود وجوه كثيرة للقرآن، صريحٌ في قبوله تعدد القراءة، ولا نهائيتها، اتحدت في نتائجها أو تناقَضت، بحيث تصبح التعددية ولا النهائية منهجًا، يساعد على توليد المعنى من القرآن، ويساعد على الإيحاء أيضًا[5].

---

(١) راجع: على حرب، نقد النص (ص٩، ١٠)؛ ود/ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (ص٢٠٠، ٢٠١)؛ ود/ جابر عصفور؛ ود/ حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني (ص٤١)؛ وهوامش على دفتر التنوير (ص٧٤، ٧٩، ١١٣، ١٢١)؛ ومقدمة كتاب "مقدمة في الهرمنيوطيقا (ص٧، ١٠).

(٢) **الرمز**: "معنًى باطنٌ مخزونٌ تحت كلامٍ ظاهرٍ، لا يظفر به إلا أهله". راجع: السَّراج الطوسي، اللمع، ت د/ عبد الحليم محمود وآخر (ص٤١٤) ط ١٩٦٠م، ن دار الكتب الحديثة.

(٣) راجع: هاشم صالح، هوامش على كتاب أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" (ص١٥٤) ط١، ٢٠٠١م، ن دار الطليعة – بيروت.

(٤) الخبر – بلفظ مقارب – موقوفٌ على سيدنا شداد بن أوس. كما أورد "الحافظ العراقي" في "تخريج أحاديث الإحياء للإمام الغزالي".

(٥) راجع: على حرب، نقد النص (ص٨١)؛ وخالد السعيداني، إشكاليات القراءة (ص٢٢٣).

**١٠) التَّناصّ:**

وتعنى.. أن نصوصًا سابقة؛ كالتوراة والإنجيل والشِّعر الجاهِلي، أسهمت في تشكيل القرآن الكريم. ومن أبرز مَن أسَّس لذلك بنظرة ماركسية خالصة: د/ نصر حامد أبو زيد[1]. وهذا الافتراء له مكانٌ آخر للرد عليه، لِما له من تفصيلٍ، يخرجنا عن صلب الموضوع الأصلي.

**تعقيب:**

وبعد؛ فهذه أبرز معالم التأويل العلماني للنصوص الدينية، ويقصدون بها بالدرجة الأولى: القرآنَ الكريم. ولا علاقة لهذه المعالم بالتأويل الذى يقول به أهل السُّنة إزاء بعض نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، فهذا – الأخير – له ضوابط، وليس عشوائيًّا، وليس نسخًا ولا محوًا للنص الأصلي– كما في التأويل العلماني– الذى يسعَى إلى تثبيت "نسبية" النص القرآني في العقول، وربما استندوا في ذلك إلى بعض المفاهيم الدارجة لدى علماء أصول الفقه خاصة، وإلى علماء الإسلام الذين عنوا بكل ما يتعلق بالقرآن الكريم بصفة عامة، ومن هذه المفاهيم: الإجمال (المجمَل) والتفصيل، العموم والخصوص، المُحكم والمتشابه، القراءات السبعة.. ونحو ذلك مما يوظفونه لاستنطاق النص وجعله مرنًا؛ قابلًا لتحمُّل أي معنًى من المعاني، تحت اسم التأويل أو الاجتهاد أو التفسير، تعددت التعبيرات والأسماء والمسمَّى واحدٌ[2].

لقد ظهرت الهرمنيوطيقا كتلبيةٍ لمتطلبات فهم وتأويل الكتاب المقدس؛ لذلك من الخطأ البيِّن أن ينادَى بتطبيق الهرمنيوطيقا على نصوص القرآن والسُّنة في الإسلام، تقليدًا للغرب لا غير، فالظروف مختلفةٌ، والموضوعات متفاوتةٌ.

فمنذ الصدر الأول في الإسلام، تسري حركة التوثيق بأسلوب علميٍّ محكَمٍ، شهد له غير المسلمين، فإن كان ولا بد من تقليد الغرب، فلا مبرر لتقليده في تطبيق الهرمنيوطيقا على نصوص الوحي التي لم تتطرق إليها يدُ التحريف ولا التغيير، بل يمكن تقليده في ضوء ثقافتنا الإسلامية، على أسس تجاربنا العلمية التي تعلَّم منها الغرب نفسه، ولنسلُك الطريقَ بموضوعية منضبطةٍ بقوانين وضوابط تجنِّبنا سلبيات التجربة

(١) راجع: د/ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (ص٣٨، ٧٠، ١٥٧).

(٢) راجع: د/ أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن (ص٤٣٤).

الغربية التي طَبقت الهرمنيوطيقا الناتجة من عقل بشريٍّ، فلا ريب أنها تحوي نقائض ونقائص؛ لِطبيعة مصدرها (العقل البشرى غير المعصوم).

إن الهرمنيوطيقا – بمفهومها الغربي السابق شرحه – يستحيل تطبيقها على القرآن الكريم؛ فمن أبرز معانيها: أنها نتاجُ تأويلٍ لغويٍّ ونفسيٍّ، وإذا كان الأمر اللغوي محسوسًا يمكن التعرف عليه والاتفاق على المراد منه، فإن "الأمر النفسيَّ" ليس كذلك؛ لاستلزامه استغراقَ القاريء في معايشة العمليات الذهنية للمؤلِّف، كيف يتصور مؤمنٌ تحقق هذه المعايشة في حق الله – تعالى- الذي أنزل القرآنَ، الذي ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وإذا اشترط بعضهم – مثل "غادامير" – معرفةَ الأحكام المسبقة على النص، كشرطٍ لفهمه، فمن أين يستقي القاريء للنص القرآني الأحكامَ المسبقة عليه؟!

والقول بتغير معاني النص بتغيُّر الزمان والمكان والأشخاص، ألا يؤدي كثرة هذه المعاني إلى تناقضها، مما يجعل النصَّ مدعاةً للتفرق والاختلاف والشقاق، مما يتنافَى مع كونه كتابًا ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]؟! ولا يَخفى علينا ما يحمله قولهم بتعدُّد معاني النص الواحد، من دعوةٍ إلى إحياء "السَّفسطة" مرةً أخرى. وليس تعدُّد تفاسير أهل السُّنة للقرآن الكريم من قَبيل هذه السفسطة المزعومة؛ لاتفاقها على وحدة المعاني، وإن اختلفت عبارات المفسرين في التعبير عنها، إضافةً إلى اهتمام كل مفسِّرٍ – غالبًا – بجانبٍ معيَّنٍ؛ كالفقه أو اللغة أو القراءات أو المسائل الكلامية ... إلى آخره.

فلا بد من منهجٍ موضوعيٍّ أصيلٍ، مهمته الأساسية مجابهة هذا المنهج الغربيَّ العشوائيَّ، ولنسمِّ هذا المنهج ما نشاء، لا مانع من تسميته "هرمنيوطيقا عربية"، عربية الأصل والمنبع، تضع ضوابط ومعايير وأسس للتعامل مع نصوص القرآن والسنة النبوية، مستندين إلى هذا التراث الثَّري المُثري الذي خلَّفه علماؤنا الأوائل، وقادوا زمامَ الحضارة في العالم كله زهاء ألف عام أو تزيد، "ولن نخترع شيئًا مختلفًا كي نجازيَ الآخرين، بل هو تجميع عناصر التعامل مع التراث وظواهره العلمية والثقافية في علومنا الأصلية، وتجربتنا التاريخية، لكي تواصل خدماتها لهذا التراث، وتحمل الذين يرغبون في دراسته وتقييمه و"تأويله"

على تحصيلها وإتقانها، ثم التدرُّب على تطبيقها واستخدامها، ثم المضيّ في إجراء البحوث على نهجها الموضوعي المرسُوم، بدلًا من التهويم في التيه؛ بحُجة الذاتية الحتمية التي لا مفرَّ منها، وما هي إلا الإفساد والكسل العلمي والتقليد البغيض"(١).

*****

## خاتمة البحث – وأهم التوصيات

وبعد؛ فإن الإيمان بالله – تعالى- وبما أنزله وبما أرسله، نعمةٌ لا تدانيها نعمة، وإنَّ الاعتراف بعجز العقل البشري عن معرفة كل ما يتعلق بالموجودات من حوله، وكذا عجزه عن الإحاطة بكل العلوم، أمرٌ واجبٌ، ملازِمٌ لطبيعة هذا العقل. ومن كباح هذا العقل وشروده، أن يتجرأ على الدخول إلى ما لا يصلح له الوُلوج فيه، ماذا لو اقتصر الإنسانُ على تعاليم الوحي، واجتهد وأعمل عقلَه فيما يصلح لإعماله فيه، في ضوء شروط وضوابط دوَّنها علماؤُنا من قديم الزمان، وماذا لو نأَى بنفسه عن هذه الظُّلَم والغياهب، واكتفى بالنور المنزَّل من الله – تعالى- وما يتبعه من بيان نبويٍّ شريفٍ، خرَج من معصومٍ لا ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ﴾ [النجم: ٣].

وما نتيجة مخالفة العقل لذلك؟ حتمًا سيَضل ويُضل، ولنا أسوة في التزام مفسري القرآن من أهل السنة والجماعة، الذين طبقوا قواعدَ وضوابطَ تفسير القرآن الكريم، وكذا شُرَّاح الحديث النبوي الشريف، كانوا – ولا يزالون – مناراتٍ تحمل الهُدَى لمن رامه. وكذا لنا عبرة فيمن تحلَّل من هذه الضوابط، وركب متن الشطَّط، وفتح بابَ التأويل على مصراعَيه، فتعددت التأويلات – العشوائية – وتناقضَت، وما نتج عنها إلا التحلل من تعاليم الشرع، كلِّها أو بعضِها، وما تبع ذلك من انحرافات عقدية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية وغير ذلك.

---

(١) أ.د/ حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي للقرآن والدين، (ع صفر) (ص٣١٤، ٣١٥).

**أهم التوصيات:**

١- ضرورة إبراز أهمية التراث، وما ترتب على احترامه – لا تقديسه -، وما ترتب على احتقاره والدعوة إلى نبذه ولفظِه.

٢- التعرف على ملامح الفكر الأوربي وتحديد مصطلحاته، وعرض ذلك فى المقررات الدراسية، بما يليق بكل مرحلة دراسيةٍ، ومعرفة إيجابياته وسلبياته.

٣- نشر الكتب التي تقرب التراثَ الإسلامي للعقول المعاصرة، على يد متخصصين، كلٌّ في مجال تخصصه العلمي.

*****

## أهم مصادر ومراجع البحث


- **أركون (د/ محمد)**

١. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، نشر: المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء.

٢. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، نشر: دار الساقي – بيروت.

٣. قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، نشر: دار الطليعة – بيروت.

- **الجرجاني (السيد الشريف)**

٤. التعريفات، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، نشر: دار الكتب العلمية – بيروت.

- **حرب (د/ على)**

٥. نقد النص، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، نشر: المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء.

- **حنفي (د/ حسن)**

٦. جمال الدين الأفغاني، طبعة ١٩٩٩م، نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- **جاسپر (دايفيد)**

٧. مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصوه، الطبعة ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، نشر: الدار العربية للعلوم – الجزائر.

- **ريكور (بول)**

٨. من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة، وحسان بورقية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، نشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية – القاهرة.

- **أبو زيد (د/ نصر حامد)**

٩. إشكاليات وآليات التأويل القراءة وآليات التأويل، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م، نشر: المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء.

١٠. فلسفة التأويل، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، نشر: المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء.

١١. مفهوم النص، طبعة ١٩٩٣م، نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٢. النص والسلطة والحقيقة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، نشر: المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء.

١٣. نقد الخطاب الديني، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م، نشر: مكتبة مدبولي – القاهرة.

- **السعيداني (خالد)**

١٤. إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر (نتاج محمد أركون نموذجًا)، بحث منشور: بالمعهد الأعلى لأصول الدين – جامعة الزيتونة – تونس، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

- **الشافعي (أ د/ حسن)**

١٥. حركة التأويل النسوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي، مقال منشور: بمجلة الأزهر، محرم/ صفر ١٤٣٦هـ.

- **الشيرازي الفيرزابادي (أبو إسحاق)**

١٦. المعونة في الجدل، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨١م، نشر: جمعية إحياء التراث الإسلامي – الكويت.

- **الطعان (د/ أحمد إدريس)**

١٧. العلمانيون والقرآن الكريم تاريخانية النص، تقديم: أ.د/ نور الدين عتر، وأ.د/ محمد عمارة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، نشر: دار ابن حزم – السعودية.

- **عصفور (د/ جابر)**

١٨. هوامش على دفتر التنوير، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، نشر: دار سعاد الصباح – الكويت.

- **(مرزوق العمري)**

١٩. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، نشر: منشورات ضفاف – بيروت.

- **(مصطفى باحو)**

٢٠. العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، نشر: المكتبة الإسلامية بالأزهر.

# البحث التاسع

# الغلو في مفهوم الولاء والبراء

# (دراسة نقدية)

إعداد/ أ.م.د. محمد عبد الوهاب محفوظ

قسم العقيدة والفلسفة - كلية أصول الدين - القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وبعد؛

فقد انتشرت في زماننا هذا تيارات متشددة تنتسب للإسلام وتدعو إلى أفكار متشددة بعيدة عن الإسلام وسماحته وتقبله واحتوائه للمخالفين، مما يساهم في نشر الكراهية بين البشر ويؤجج الصراع والصدام فيما بينهم، ويسهم في عزل المسلم عن محيطه ومجتمعه وعالمه الذي يعيش فيه، والمشكلة الكبرى هنا أن هذه التيارات تحاول إلصاق هذا الفكر المتشدد بالإسلام نفسه وهو منه بريء، وقد يكون عمل هذه التيارات المتشددة صادرًا عن قصد حينًا وعن غير قصد أحيانًا أخرى؛ حيث إن كثيرًا من شباب المسلمين يقع فريسة لهذا الفكر بدافع الحماسة للدين، ظنًا منهم أن هذا هو الحق.

ولسنا نشك أن هناك من يدفع شباب المسلمين إلى هذا الفكر المغالي والمتشدد مكيدة لهذا الدين لإظهاره بصورة شائهة، ولعل من أهم الأفكار التي انتشرت في زماننا هذا وتسهم في إشاعة هذه الصورة المغلوطة عن الإسلام ما يسمونه "عقيدة الولاء والبراء"؛ حيث يزعمون أن الإسلام يدعو إلى كراهية كل مخالف لنا في الدين وإظهار العداوة والبغضاء له، وعدم الركون إلى غير المسلمين عمومًا وعدم مخالطتهم أو مصاحبتهم في الحياة أو محبتهم أو دخول بيوتهم أو أكل طعامهم أو زيارة مريضهم أو تهنئتهم في مسراتهم أو تعزيتهم في أحزانهم أو حتى الثناء عليهم إذا أحسنوا؛ لأن كل هذا يضر بمفعوم الولاء والبراء، وقد يضر بعقيدة المسلم؛ لأن بعض هذه الأمور يكفر فاعلها على رأي كثير من المتشددين لمخالفتها لهذه العقيدة المسماة بعقيدة الولاء والبراء.

ولخطورة مثل هذه الأفكار الهدامة التي تهدف إلى إظهار الإسلام على أنه دين وحشي همجي لا يعرف الرحمة أو المحبة مع الآخرين المسالمين رأينا أن نبحث هذه القضية لنبين وجه الحق فيها وندق ناقوس الخطر حتى يتنبه شبابنا لما يحاك لهذا الدين وسوف نقوم في هذا البحث ببيان مفهوم الولاء والبراء في اللغة وفي الاصطلاح مع بيان المعنى الذي ذهب إليه هؤلاء المتشددون مع عرض أدلتهم التي استدلوا بها على

ضرورة مجانبة غير المسلمين ومعاداتهم معاداة شاملة؛ لأنهم كفروا بالله ورسوله، ولا فرق عندهم بين من يعادينا ومن يسالمنا أو يعيش بيننا من غير المسلمين، ثم نقوم بالرد على هذه الأدلة مع توضيح خطأ هذا الفهم المعوج لنصوص الدين، ثم نقف وقفة نقدية نبين فيها موقفنا من هذا الفهم لنبين وجه الإسلام السمح في التعامل مع الآخرين الذين لا يناصبوننا العداء، مستدلين بنصوص القرآن والسنة وتاريخ المسلمين مستصحبين المنهج التحليلي لهذه النصوص وكذلك المنهج الاستردادي الذي يناسب البحث في التاريخ والسير في إنجاز بحثنا هذا وكلي أمل في أن يعينني الله ﷻ على إنجازه على الوجه الذي يرضيه عنا والله من وراء القصد وهو نعم المولى ونعم النصير.

*****



## تمهيد

درسنا العقيدة في الأزهر الشريف فلم نجد فيما درسناه على أيدي أساتذتنا ومشايخنا ولا في كتب علماء المسلمين القدامى أو المحدثين ما يسمى بعقيدة الولاء والبراء، التي تعني عند من يقول بها أن المسلم ينبغي أن يوالي المسلمين فقط ويظهر لهم المحبة والمودة، وأن يتبرأ من كل مخالف في الدين ويظهر له العداوة متى استطاع، وأن يعاديه باليد وباللسان، فإذا لم يفعل هذا فإنه يكون قد قصر في هذه العقيدة، وقد يصاب في إيمانه، أو قد يخرج من الدين كلية؛ لأنه خالف عقيدة من عقائد المسلمين.

ولنا أن نسأل من أين أخذتم هذا الفكر ومن من سلف الأمة وعلمائها كان يقول بهذه العقيدة في القرون الفاضلة؟ إن هذا الفكر لم يظهر بهذا الشكل ولم يدع أحد أنه عقيدة دينية إلا في قرون متأخرة. يقول أحد الباحثين القائلين بالولاء والبراء على هذا الفهم معترفًا بخلو كتب العقيدة القديمة من مثل هذه الفهم: «إن من الجدير بالذكر أن هذا الموضوع – الولاء والبراء – رغم أهميته ووضوحه في الكتاب والسنة، إلا أن

نصيبه من الدراسة والتأليف في الكتب العقدية القديمة قليل جدًا»[1]، ونحن نقول ليس قليلًا جدًا كما تدعى، ولكن لا وجود له، فهذا أمر مستحدث.

ولنا أن نتعجب من خلو كتب العقيدة من أمر بهذه الأهمية وكأنها مؤامرة على هذا الموضوع اجتمع العلماء على عدم الحديث عنها، وقد ذكر الباحث هذا حيث يقول: «وبعد دخول علم الكلام في مؤلفات المسلمين العقائدية وتعكير صفوها بما ليس منها لم يعد لهذا الموضوع ذكر البتة وليس هو المنفرد بهذا الإقصاء بل إنه تابع لإقصاء موضوع لا إله إلا الله وما تقتضيه»[2]، وهذا كلام غريب.

ولأن هذا الموضوع لم يكن له ذكر قديمًا لم يهتد الباحث إلى أنه ليس أمرًا عقديًا، ولكن الأسهل بالنسبة له أن يتهم علماء الأمة بإقصاء الموضوع تآمرًا، ومعه لا إله إلا الله وما تقتضيه، فماذا بقي للمسلمين من عقائد إن هم أبعدوا التوحيد وما يقتضيه عن كتب العقيدة؟

ويواصل الباحث كلامه الغريب فيقول: «خرج منهم – أي: العلماء – جيل فريد ليس له مثال سابق ولا لاحق، جيل اعتز بانتمائه لدينه الخالص، ففتح الدنيا ومزق ظلام الكفر والشرك، وصدع باسم الله في الأرض»[3]. ونحن نقول: إذا كان هذا الجيل الذي أظهر عقيدة لا إله إلا الله التي أقصاها العلماء قرونًا هو جيل ليس له مثال سابق ولا لاحق - كما يدعي هذا الباحث - فمن هم سلفه ومن أين أخذ هذا العلم؟ هذا كلام إنشائي مرسل لا قيمة له. إن الحق الذي يحاول هؤلاء البعد عنه أن الولاء والبراء لم يكن يومًا عقيدة، وإنما هي بدعة ابتدعت في وقت هذا الجيل الذي ليس له مثال سابق ولا لاحق - كما يدعون - في القرن السبع والثامن وما بعدهما. إن الكراهية لم تكن دينًا ولا عقيدة في يوم من الأيام فما كان الله ليكرم بني آدم جميعًا ويفضلهم على كثير ممن خلق، ثم يأمر أهل الدين منهم أن يقهروا غيرهم ويعادوهم عداوة ظاهرة

---

(١) الولاء والبراء في الإسلام، محمد بن سعيد بن سالم القحطاني (ص٧٤) ط٧ - المكتبة التوفيقية – القاهرة ٢٠١٤م.

(٢) المرجع السابق (ص٧٤، ٧٥).

(٣) المرجع السابق (ص٧٥).

وباطنة، وأن يبغضوهم من كل قلوبهم - بحسب تعبير هذا التيار المتشدد - بسبب اختيارهم دينًا آخر بحريتهم التي كفلها الله لهم ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾[1].

إننا من منطلق تصحيح الأفكار المغلوطة خاصة تلك التي ساهمت في إشعال العداوة والكراهية بين بني البشر ومحاولة إلصاق هذا الفكر بالأديان، آثرنا أن نبحث هذه المسألة بحثًا علميًا متأنيًا مبنيًا على الأدلة والبراهين، المستقاة من نصوص الدين وتاريخ المسلمين وفهمها على الوجه الصحيح.

## مفهوم الولاء والبراء:

يلزمنا قبل أن نعرض وجهة نظر هذا التيار في مسألة الولاء والبراء أن نتعرف أولًا على معنى الولاء والبراء في اللغة ثم نتعرض لمفهومه في الاصطلاح حتى تكون الأمور واضحة.

### أولًا/ الولاء في اللغة:

**الولاء في اللغة: المحبة،** ووالى فلان فلانًا: أي أحبه، والموالاة: ضد العداوة، وتطلق الولاية على عدة معاني تدور حول النصرة والمحبة والمتابعة والتحالف[2].

**وقد يكون الولي بمعنى: الرب والمالك.** يقول تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[3]، ويقول تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوۡلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ لَا مَوۡلَىٰ لَهُمۡ﴾[4]، أي: معبودًا وإلهًا.

(١) سورة الكهف، آية (٢٩).

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور (٣/ ٩٨٥ وما بعدها) ط دار لسان العرب - بيروت ١٣٨٩هـ.

(٣) سورة البقرة، آية (٢٥٧).

(٤) سورة محمد، آية (١١).

وقد تكون بمعنى: **الاتباع**. يقول تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[1]، فوالاه: أي تابعه[2].

**ثانيًا/ البراء في اللغة:**

**البراءة** : التباعد والتخلص، والبراء والبريء سواء[3]، فكلاهما بمعنى واحد، فمن برئ من شيء فقد أبعد نفسه ونأى بها عنه، وكل ما ورد في البراء يدور حول هذا المعنى[4].

**ثالثًا/ الولاء في اصطلاحهم:**

لا يبعد المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي للولاء، فهو يعني: النصرة والمحبة والتجلة والاحترام ظاهرًا وباطنًا، فمن والى أحدًا أظهر له المودة والاحترام بالأقوال والأفعال والنوايا[5].

فموالاة المسلمين تعني محبتهم والإخلاص لهم وإظهار المودة والتجلة والاحترام لهم والمحبة القلبية لكل مسلم. أما موالاة الكفار وإظهار محبتهم والتقرب لهم والتودد إليهم بالأقوال والأفعال والنوايا فهذا ينافي الولاء المطلوب.

**رابعًا/ البراء في اصطلاحهم:**

**أما البراء في اصطلاحهم فهو**: البعد والتخلص والعداوة للمتبرئ منهم بعد الإعذار والإنذار لهم[6].

وسوف نزيد هذا المفهوم توضيحًا وشرحًا فيما يلي لنبين وجهة نظر هذا التيار في حقيقة الولاء ولبراء بشيء من التفصيل.

---

(١) سورة المائدة، آية (٥١).

(٢) انظر: المصباح المنير، محمد بن محمد المقري (٢/ ٨٤١) ط دار الكتب العلمية – بيروت ١٣٨٨هـ.

(٣) لسان العرب (١/ ١٨٣)؛ والقاموس المحيط، الفيروزآبادي (١/ ٨) ط المطبعة الأميرية – بولاق ١٣٠١هـ.

(٤) انظر: القاموس المحيط (٤/ ٢٩٤).

(٥) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي (ص٤٠٣) ط المكتب الإسلامي ١٣٩١هـ.

(٦) انظر: الولاء والبراء (ص٧١).

## حقيقة الولاء و البراء:

يرى كثير من أصحاب هذا الفكر أن الولاء مرتبط بالمحبة والقرب والبراء مبنى على البغض والبعد، يقول ابن تيمية في ذلك: «الولاية: ضد العداوة، وأصل الولاية: المحبة والقرب، وأصل العداوة: البغض والبعد. والولي: القريب، يقال: هذا يلي هذا، أي: يقرب منه، فإذا كان ولي الله هو الموافق المتابع له فيما يحبه ويرضاه ويبغضه ويسخطه ويأمر به وينهى عنه، كان المعادي لوليه معاديًا له كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ﴾[1]، فمن عادى أولياء الله فقد عاداه ومن عاداه فقد حاربه»[2].

ونحن نقول: إن هذا الأمر لا خلاف عليه، فمن جاهر بعداوة المسلمين وناصبهم العداوة وحاك المكائد لهم فهو عدو لله ولرسوله، وموالاته خيانة لدين الله تعالى؛ ولكن هذا الأمر لا ينسحب على كل مخالف لنا في الدين، فمن لم يعادي المسلمين ولم يسع في الكيد لهم فهذا الذي نتكلم عنه، ونرى أنه ليس مستحقًا للبغض والكراهية.

ويذكر أحد الباحثين من هذا التيار المغالي: "أن هناك اتفاق بين المسلمين على أن كل مؤمن موحد تارك لجميع المكفرات الشرعية، تجب محبته وموالاته ونصرته، وكل من كان بخلاف ذلك، وجب التقرب إلى الله ببغضه ومعاداته وجهاده باللسان واليد بحسب القدرة والإمكان"[3].

وهذا كلام يثير العجب، فكيف يدعي هذا الباحث أن المسلمين متفقون على وجوب التقرب إلى الله ببغض المخالفين وعداوتهم باليد واللسان ما أمكنه ذلك؟ - أي: اتفاق هذا - ومن من علماء المسلمين قال هذا؟ وهل كان النبي ﷺ وأصحابه يتقربون إلى الله ببغض أهل مكة أو أهل المدينة من العرب المشركين أو اليهود؟ هذا كلام لا دليل عليه؛ بل الدليل قائم على خلافة، ولو كان هذا الكلام صحيحًا لكان مطلوبًا من كل المسلمين أن يعادوا غيرهم، وأن يقتلوهم في كل مكان وزمان، ولما وسع المسلم غير ذلك، ولكان

---

(١) سورة الممتحنة، آية (١).

(٢) انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ابن تيمية (ص٧) ط المكتبة الإسلامية ١٣٩٧هـ.

(٣) الولاء والبراء في الإسلام (ص٧٢).

الواجب على كل مسلم معاداة الناس بلسانه وبيده، فيلعن من استطاع أن يلعنه ويسفك دم من استطاع أن يقتله، هل هذا هو المطلوب من المسلم؟ إن النبي ﷺ أمكنه الله من أهل مكة يوم الفتح وكانوا مشركين فهل آذاهم بلسانه وبيده وكان قادرًا على أن يفعل ذلك؟ لقد عفا عنهم النبي ﷺ دون أن يتعرض لهم بأذى ودون أن يطلب منهم يومها أن يدخلوا في دين الله إن هذا الكلام باطل شكلًا وموضوعًا، ويسيء للإسلام إن ألصق به إن الإسلام كان دائمًا دين المحبة والسلام لا دين الكراهية والاعتداء.

ويرى الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي: "أن الإنسان لا يستقيم له إسلام ولو وحد الله وترك الشرك إلا بعداوة المشركين"[1]، والكلام فيه تعميم لا نقبله؛ حيث إنه يلزم كل مسلم بعداوة المشركين عامة دون تفرقة بين مسالمين ومحاربين، والسؤال هنا هو: هل كان هذا هو دأب النبي ﷺ؟ وهل كان النبي ﷺ يعادي المخالفين عمومًا ويجاهر بعداوتهم والاعتداء عليهم باللسان وباليد؟

ويصنف ابن تيمية الناس بحسب الولاء والبراء على النحو التالي:-

١- من كان مؤمنًا كامل الإيمان وجب موالاته من أي صنف كان.

٢- من كان كافرًا وجبت معاداته من أي صنف كان، أي: بلا تفرقة بين المسالمين وغيرهم.

٣- من كان فيه إيمان وفيه فجور أعطي من المولاة بحسب إيمانه ومن البغض بحسب فجوره[2].

ويلاحظ في كلام ابن تيمية إصراره على أن تكون العداوة كاملة لغير المسلمين، وأن نقصان البغض لهم هو نقصان من إيمان المؤمن حيث يقول: «أما حب القلب وبغضه وكراهيته فينبغي أن تكون كاملة جازمة لا توجب نقص ذلك إلا بنقص الإيمان»[3]، وهذا الإصرار على بغض غير المسلمين.

الذين ليس لهم ذنب إلا أن اختاروا الكفر على الإيمان بإرادتهم وحريتهم دون أن يكون بينهم وبين المسلمين عداوة هذا الإصرار على الكراهية، عجيب! إن الأديان لا تأمر بالكراهية والبغض بين البشر؛ بل إن الأديان السماوية هي التي علمت الناس قبول الآخرين والإسلام خاصة أكد على هذا تأكيدًا لا يشوبه

(١) مجموعة التوحيد، ابن تيمية وابن عبد الوهاب (ص١٩) ط دار الفكر - القاهرة ١٩٧٨م.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٨/ ٢٠٨) ط مطبعة المنارة – القاهرة ١٩٧٤م.

(٣) انظر السابق نفسه.

لبس بأن لكل إنسان أن يختار ما شاء من الاعتقاد ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾[1]، ومنع المسلمين من إكراه أحد على الإيمان ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2]، فهل يعقل أن يبيح الإسلام للناس اختيار ما يشاءُون من العقائد، ثم يعاقبهم بألزام المسلمين ببغضهم و إيذائهم باللسان واليد كل بحسب قدرته؟ هذا أمر غريب!

إن الولاء والبراء من وجهة نظرنا يعني أن المسلم ينبغي أن يتبرأ من كل معبود سوى الله تعالى بمجرد دخوله الإسلام، وخلع كل ولاء وعبودية وطاعة وخوف ورجاء لأي معبود أو متبوع أو مطاع من دون الله، وقصر هذا الولاء والحب والتعظيم لله ﷻ[3]، وهذا المعنى لا خلاف عليه، ففي جانب العبادة فإننا نتبرأ من كل معبود سوى الله ﷻ، أما في الحياة الاجتماعية فلا مجال للكراهية والبغضاء بين البشر، ولكل منهم أن يعبد ما يشاء ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾[4].

*****

## أدلتهم على ما ذهبوا إليه

**استدل القائلون بوجوب موالاة المسلمين فقط والبراءة من غير المسلمين عامة بعدة أدلة منها:**

١- قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٣﴾ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم

---

(١) سورة الكهف، آية (٢٩).

(٢) سورة البقرة، آية (٢٥٦).

(٣) الولاء والبراء في الإسلام (ص١٣٠).

(٤) سورة الكافرون، آية (٦).

﴿مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾(١).

ولنا مع هذه الآيات وقفة حيث إنها عمدة في استدلالهم على وجوب البراءة من الكفار وعدم موالاتهم. ولنا ملاحظات على هذا الاستدلال بهذه الآيات منها:

أ- أن الآيات نزلت في بعض الصحابة لما أمر رسول الله ﷺ بالهجرة إلى المدينة، جعل الرجل يقول لأبيه وأخيه وامرأته إنا قد أمرنا بالهجرة؛ فمنهم من يسرع إلى ذلك، ومنهم من تتعلق به زوجته وعياله، فيقولون: ننشدك الله ألا تدعنا إلى غير شيء، فتضيعنا فنضيع، فيرق قلبه لذلك، فيجلس معهم ويدع الهجرة فنزل قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمۡ وَإِخۡوَٰنَكُمۡ أَوۡلِيَآءَ﴾(٢).

فالآية تأمر المسلمين بالمسارعة بالهجرة تنفيذًا لأمر الله، ولا يمنعهم أهلهم وعشيرتهم عن ذلك، فالله أولى أن يطاع أمره ما في ذلك من شك، ولكن لا نرى في ذلك دليلًا على وجوب بغض الأهل والأزواج والعشيرة، وإنما الإسراع بالهجرة طاعة لله، وحينما ظن البعض بعد نزول هذه الآيات أن على المسلم أن يهجر أهله وأقاربه، كان الواحد منهم يرى والده أو أحد أقاربه فيعرض عنه ولا يكلمه، فأنزل الله ﷻ قوله: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشۡرِكَ بِي مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَاۖ وَصَاحِبۡهُمَا فِي ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗاۖ وَٱتَّبِعۡ سَبِيلَ مَنۡ أَنَابَ إِلَيَّۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرۡجِعُكُمۡ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾(٣)، فعادوا إلى معاملتهم والإحسان إليهم.

ب- الآيات تحذر المسلمين من أن يكون حب الآباء والأبناء والزوجات والعشيرة والتجارة والأموال أكبر من حبهم لله ورسوله، الآية فيها أفعل تفضيل ﴿أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ﴾، وهذا لا دليل فيه على وجوب كره الآباء والأبناء والأموال، هذا تحميل للنص فوق ما يحتمل، وليس هذا الأمر وهو عدم محبة الأقارب والكفار أكثر من حب الله ورسوله خاصًا بالكفار فقط؛ بل إن المسلم لو أحب أحدًا من المسلمين قريبًا أو غير قريب أكثر من حبه لله ورسوله، لوقع عليه نفس هذا الأمر؛ بل لو أحب

---

(١) سورة التوبة، آيات (٢٣، ٢٤).

(٢) انظر: أسباب النزول، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي (١/ ١٦٤).

(٣) سورة لقمان، آية (١٥).

نفسه أكثر من الله ورسوله ما قبل إيمانه حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما حتى من نفسه، فحينما قال عمر ﷺ يا رسول الله إنك لأحب إلي من كل شيء إلا من نفسي، فقال: «**لا يا عمر حتى أكون أحب إليك من كل شيء ومن نفسك**»، فقال: يا رسول الله لأنت الآن أحب إلي من كل شيء حتى من نفسي، فقال: «**الآن يا عمر**»، فقد روى البخاري قال: حدثني أبو عقيل زهرة بن معبد أنه سمع جده عبد الله بن هشام قال: كنا مع النبي ﷺ وهو آخذ بيد عمر بن الخطاب، فقال له عمر: يا رسول الله لأنت أحب إلي من كل شيء إلا من نفسي، فقال النبي ﷺ: «**لا والذي نفسي بيده حتى أكون أحب إليك من نفسك**»، فقال له عمر: فإنه الآن والله لأنت أحب إلي من نفسي، فقال النبي ﷺ: «**الآن يا عمر**»[1]، فانظر كيف لم يقبل النبي ﷺ من عمر ﷺ أن يحب نفسه أكثر من حبه لله ورسوله، والآيات هنا تنهى المسلمين أن يكون أهلهم وعشيرتهم وأموالهم أحب إليهم من الله ورسوله، وليس المقصود مطلق الحب وإنما هو نوع مقيد من الحب وهو حب هؤلاء حبًا أشد من حب الله ورسوله ومن حب الجهاد في سبيل الله، أما الحب الذي لا يصل إلى هذا الحد فليس داخلًا في هذه الآية من وجهة نظري.

ج- قال المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمۡ وَإِخۡوَٰنَكُمۡ أَوۡلِيَآءَ إِنِ ٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡكُفۡرَ عَلَى ٱلۡإِيمَٰنِۚ﴾ أي: لا تتخذوهم بطانة تفشون إليهم أسرار المسلمين[2]، ولا شك أن اتخاذ غير المسلمين بطانة بهذا الشكل وإخبارهم بأسرار المسلمين مما يضر بمصالح الدولة الإسلامية، وهذا مما لا خلاف على منعه واستهجانه، ولكن ليس المقصود معاداة الأقارب غير المسلمين بسبب كفرهم فقط.

د- في فتح مكة قام أحد المسلمين - وهو حاطب بن أبي بلتعة - بإفشاء سر النبي ﷺ حينما توجه إلى مكة لفتحها، وكان النبي ﷺ قد أخفى هذا الأمر حتى لا تعلم قريش بأمر الفتح، فيأخذهم فجأة حتى لا يكون قتال وإسالة دماء، فأرسل حاطب بن أبي بلتعة لأهل قريش يخبرهم بذلك، وأرسل رسالة مع امرأة، فأمر النبي ﷺ بإحضار الرسالة قبل أن تصل إلى مكة، فأحضرت الرسالة، فسأل النبي ﷺ حاطبًا: «**لماذا فعلت هذا؟**»، فقال: يا رسول الله إنني رجل ليس لي عشيرة وقوة بمكة، فأحببت أن يكون لي عندهم يد،

---

(١) صحيح البخاري، ت د/ مصطفى ديب البغا، ط٣ - دار ابن كثير - اليمامة - بيروت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

(٢) تفسير القرطبي (٨/ ٩٣ وما بعدها).

فأرسلت لهم ذلك، وأعلم أن هذا لن يضرك بشيء، فقبل النبي ﷺ منه ذلك ولم يعاقبه، ولو كان هذا الأمر قدحًا في عقيدة المسلم لما قبل النبي ﷺ منه ذلك.

٢- استدلوا بقوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1] .

**ولنا وقفة مع الاستدلال بهذه الآية على ما ذهبوا إليه فنرى أن الاستدلال بهذه الآية** على وجوب بغض الكفار ومعاداتهم "فقط لأنهم كفار" لا يستقيم؛ لأن الآية توضح أن المؤمن لا ينبغي له أن يحب الكافر أيًا كانت درجة قرابته له، كالأب والأخ والابن وغيرهم، إذا كانوا يحادون الله ورسوله، أي: يحاربون دين الله، ويحاربون المؤمنين، فالآية فيها قيد، هو المحادة - أي العداوة: والكيد للإسلام والمسلمين ومحاربتهم - وهذا مما لا خلاف عليه، فمن بادرنا بالعداوة وأمسك السلاح علينا فليس له عندنا إلا العداوة والقتال مهما كانت درجة قرابته منا، ويشهد لهذا الفهم السبب الذي نزلت من أجله هذه الآية، فقد ذكر ابن كثير في سبب نزول هذه الآية أنها نزلت في أبي عبيدة بن الجراح حين قتل أباه في غزوة بدر، وفي أبي بكر حيث هم بقتل ابنه عبد الرحمن، وفي مصعب بن عمير حيث قتل أخاه عبيد بن عمير في يوم بدر أيضًا[2]، وهذا سبب نزول هذه الآية.

والأمر واضح.. فقد قتل هؤلاء زويهم في غزوة بدر، فالأمر كان فيه قتال ومحادة لدين الله وعداوة لله ورسوله والمؤمنين تستوجب الدفاع عن دين الله، ولكن ليس الأمر على إطلاقه، فما لم تكن هذه المحادة موجودة لما كان هناك مسوغ لقتل هؤلاء لذويهم، فالإسلام لا يبيح بغض ومعاداة الآباء والأبناء والأخوة والعشيرة؛ لأنهم يخالفوننا في الدين فقط، فالإنسان حر في اختيار دينه كما يشاء شريطة ألا يحارب الله ورسوله والمسلمين.

---

(١) سورة المجادلة، آية (٢٢).

(٢) انظر: تفسير القرطبي (١٧/ ٢٠٦ وما بعدها).

ولو كان الإسلام يوجب قتل كل قريب لكفره لوجب على كل مسلم أن يقتل جميع أقاربه، وإلا.. فإنه مذنب ومخالف لأمور دينه وعقيدته؛ حيث إن هذا الأمر داخل في العقيدة - على زعمهم - حيث يسمونها عقيدة الولاء والبراء، ومخالفة أمر العقيدة أخطر الأمور على دين المرء.

**خلاصة القول**: أن الآيات ليس فيها دليل على ما يقولونه من وجوب معاداة الكفار في كل حال، وإنما الآية تتحدث عن مسألة خاصة هي حالة العداوة والمحادة، ولا ينسحب هذا على كل كافر.

**وفي تفسير القرطبي**: "أن أبا قحافة سب النبي ﷺ فصكه ولده أبو بكر صكة وقع منها على وجهه، ثم أتى النبي ﷺ فذكر له ذلك، فقال: «**أوَ فعلته؟ لا تعد إليه**»[1]، فانظر كيف نهى النبي ﷺ أبا بكر عن أن يضرب أباه، حتى ولو كان يسب النبي ﷺ، فهل بعد هذا يقال إن معاداة الكفار عمومًا واجب على كل مسلم في كل وقت؟

ولعل في قصة أسماء بنت أبي بكر مع أمها حينما جاءت تطلب صلتها وبرها فامتنعت عن ذلك، فأمرها النبي ﷺ ببرها ما يدحض قول من زعم أن المسلم ينبغي أن يظهر العداوة والكراهية للمشركين في كل حال.

٣- استدلوا بقول الله تعالى عن إبراهيم عليه وعلى نبينا السلام: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍۖ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾[2].

ونحن نقول إن الآية ليس فيها ما يؤيد فهمهم للولاء والبراء من أنه ينبغي البراءة من كل كافر وإظهار عداوته وبغضه، وعدم التعامل معه، وإنما الآية تبين أن إبراهيم ومن معه تبرءوا من كفر الكفار وعبادتهم غير الله ﷻ، فأعلنوا براءتهم من كل ما يعبدون من دون الله، وهذا مما لا خلاف عليه، فالمؤمن ينبغي أن لا يرضى عن أي دين يخالف دين الإسلام أو عن عبادة أحد من دون الله ﷻ، مع التسليم بحق

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٣/ ١٣٩) ط٢ - دار طيبة للنشر والتوزيع ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م؛ وتفسير القرطبي (١٧/ ٢٠٧).

(٢) سورة الممتحنة، آية (٤).

كل إنسان في أن يعبد ما يشاء، واحترام عقائد الآخرين لا يعني الإقرار بها، كما لا يعنى عدم الرضا عنها بغض الناس ومعاداتهم وإظهار الكراهية لهم بسبب اتخاذهم دينًا غير دين الإسلام. إن أخلاق الإسلام لا تأمر بالبغضاء والكراهية؛ بل إنها تدعو للتعايش والإحسان في المعاملة لكل الناس ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1]، فتكريم الإنسان هنا تكريم لكل بني آدم مسلمهم وكافرهم.

لقد التقى رسول الله ﷺ وفد نصارى نجران في مسجده، وعرض عليهم الإسلام فلم يقبلوه وفضلوا البقاء على دينهم، فهل لعنهم النبي ﷺ أو أظهر لهم الكراهية والعداوة؟ كلا.. لقد احترم النبي ﷺ رغبتهم في البقاء على دينهم، وخرج يودعهم إلى حدود المدينة بنفسه.

إن أخلاق الإسلام تمنع المسلم من سب معبودات الآخرين أيًا كانت يقول تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[2]، فهذا نهي عن سب أصنام المشركين أو غيرهم. هذا هو أدب الإسلام الراقي الذي يراعي مشاعر الآخرين ولو كانوا كفارًا. لقد أعلن الإسلام في صراحة لا خفاء فيها أن لكل إنسان الحق في أن يختار دينه وعقيدته دون حرج: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[3].

٤ - استدلوا بقوله تعالى: ﴿تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ ﴿٨٠﴾ وَلَوْ كَانُواْ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِيِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾[4]، فاستدلوا بهذه الآيات على أن الله يحذر المسلمين من اتخاذ غير المسلمين أولياء، ويتوعد الله الذين يتولون غير المسلمين بالعذاب والسخط، ولو أنهم كانوا مؤمنين حقًا ما فعلوا ذلك.

---

(١) سورة الإسراء، آية (٧٠).

(٢) سورة الأنعام، آية (١٠٨).

(٣) سورة الكافرون، آية (٦).

(٤) سورة المائدة، آيات (٨٠، ٨١).

ونحن نقول في هذا.. إن الآيات هنا لا تتحدث عن المسلمين، وإنما تتحدث عن بني إسرائيل كما جاء في تفسير الطبري، أو عن المنافقين كما جاء في تفسير القرطبي.

**يقول الطبري** في تفسير هذه الآية: «ترى يا محمد كثيرًا من بني إسرائيل يتولون الذين كفروا والمشركين من عبدة الأوثان ويعادون أولياء الله ورسله»[1]. **ويقول القرطبي**: «ترى كثيرًا منهم – أي: من اليهود - ... وقال مجاهد: يعني المنافقين يتولون الذين كفروا، أي: المشركين، وليسوا على دينهم»[2].

فالآيات هنا لا تتحدث عن مسلمين؛ بل هي تعيب على بني إسرائيل موالاتهم للمشركين الذين يعبدون الأصنام فينصرونهم ويظاهرونهم على المسلمين، وهم أقرب لهم، وليس معنى الولاء هنا المعاملة أو المحبة، وإنما معناه النصرة ومساعدتهم في عداوتهم للنبي ﷺ وللمسلمين، وهذا لا شك في أنه يجلب عليهم سخط الله. أما أن نتعامل مع الناس بالمودة والمحبة والاحترام رغم اختلاف دينهم فهذا مما لا يدخل في هذه الآية وأمثالها؛ بل الأديان جاءت بما يقوي الروابط الإنسانية بين الناس وزرع المحبة والاحترام بين الجميع، خاصة إذا كانوا يعيشون في مجتمع واحد، وهذا لا يخفى على أحد - بأدنى نظر - فإذا رجعنا إلى النبي ﷺ ومعاملاته في مكة وفي المدينة مع غير المسلمين من المشركين وأهل الكتاب، لوجدنا نموذجًا يحتذى في التعايش والاحترام وترك الناس أحرارًا في معتقداتهم وشعائرهم؛ بل إنهم كانوا يقيمون شعائرهم في المدينة على مرأى ومسمع من النبي ﷺ وأصحابه دون تضييق أو معاقبة، وما علمنا أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يظهرون لهم البغض أو العداوة أو يلقون على مسامعهم عبارات الكراهية أو التبرم من دينهم ومن شعائرهم، فمن أين جاء هؤلاء المتشددون بهذا الكلام الذي يدعو لكراهية الآخرين ومعاداتهم وإظهار البغض لهم في كل حين؟ والمشكلة الكبرى.. أنهم ينسبون كل هذا إلى الدين، ويدَّعون أن هذا من لوازم العقيدة أو هو عقيدة دينية.

---

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، ت أحمد محمد شاكر (١٠/ ٤٩٧) ط١ - مؤسسة الرسالة ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: تفسير القرطبي (٦/ ٢٥٤).

٥- استدلوا كذلك بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[1]. فقد استدلوا بهذه الآية على وجوب البراءة من اليهود والنصارى وعدم موالاتهم، وأن من فعل هذا من المسلمين فإنه منهم ويعد كافرًا بنص الآية، مما يدل على أن موالاة اليهود والنصارى تتنافى مع عقيدة المسلم.

ونقول: إن هذا الفهم الذي فهموه من الآية فهم خاطئ، فالآية تنهى عن موالاة اليهود والنصارى ومؤازرتهم على المسلمين أو إفشاء أسرار المسلمين لهم. **يقول القرطبي** في تفسير هذه الآية: «قيل المراد به المنافقين الذين آمنوا بظاهرهم وكانوا يوالون المشركين ويخبرونهم بأسرار المسلمين، وقيل: نزلت في أبي لبابة يوم أحد حين خاف المسلمون، حتى همَّ قوم منهم أن يوالوا اليهود والنصارى، وقيل: نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن أبي بن سلول، فتبرأ عبادة ﷺ من موالاة اليهود، وتمسك بها ابن أبي وقال: إني أخاف أن تدور الدوائر»[2].

والكلام هنا واضح في أنها نزلت فيمن أراد أن يتولى غير المسلمين ويلجأ إليهم تاركًا النبي والمسلمين ولا شك في أن هذا من الولاء الممنوع، والكلام ليس في هذا النوع من الولاء. ثم يقول القرطبي في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾ أي: يعضدهم على المسلمين فإنه منهم ... أي في النصر»[3]، فمعنى يتولاهم هنا: أي يساندهم على المسلمين، ولا شك في منع هذا.

٦- يستدلون بقوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[4].

فالله قد حذر المؤمنين في الآية من اتخاذ الكفار أولياء، وأن الله بريئ ممن فعل هذا وتولى الكفار من دون المؤمنين، فوجب على المسلم البراءة من الكافرين في كل حال على زعمهم حتى لا نغضب الله تعالى.

---

(١) سورة المائدة، آية (٥١).

(٢) تفسير القرطبي (٦/ ٢١٦).

(٣) تفسير القرطبي (٦/ ٢١٦ وما بعدها).

(٤) سورة آل عمران، آية (٢٨).

ونحن نقول: إن الآية لا تحرم على المسلمين التعامل مع غيرهم إذا لم يعادوا الله ورسوله ويكيدوا للمسلمين، وإنما الآية تمنع المسلمين من تولي الكفار، بمعنى نصرتهم ومؤازرتهم على المسلمين. يقول الطبري في تفسير هذه الآية: «وهذا نهي من الله ﷻ للمؤمنين أن يتخذوا الكفار أعوانًا وأنصارًا وظهورًا»[1]. فالمنع هنا عن مناصرة الكفار ومؤازرتهم والاستقواء بهم والالتجاء إليهم. ثم يقول الطبري: «ومعنى ذلك: لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار أنصارًا توالونهم على المسلمين من دون المؤمنين، وتدلونهم على عوراتهم، فإنه من يفعل ذلك فليس من الله في شيء»[2].

ولا شك أن من يوالي غير المسلمين بهذا الشكل بحيث يفضلهم على المسلمين ويعاونهم عليهم ويدلهم على عورات المسلمين فهو خائن لدين الله ﷻ، ولكن معاملة غير المسلمين الذين لا يحاربوننا ولا نتولاهم من دون المسلمين ولا نكيد معهم للمسلمين أمر آخر لا يدخل في هذا.

٧- يستدلون أيضًا بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3].

فالقرآن ينهانا عن اتخاذ الكفار بطانة؛ لأن عداوتهم للمسلمين لا تخفى على أحد وتنطق بها ألسنتهم ويكنون في أنفسهم أكثر مما يبدون في كلامهم من هذه العداوة والبغضاء والحقد على المسلمين، فمن هنا وجب على المسلم أن يبادلهم العداوة بالعداوة والبغض بالبغض.

ونقول ردًا على ذلك: إننا لا نعارض في وجوب معاملة المبغضين لنا من المخالفين بما يستحقون وبما يعاملوننا به، فليس مطلوبًا أن نحب من يبغضنا ويجاهر بذلك ويكيد لنا ويسعى في إلحاق الأذى والضر بنا، هذا ليس له عندنا إلا أن نبادله العداوة بمثلها، والبغض بالبغض والاعتداء بالتصدى له، وهذا ما أكده القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم

---

(١) تفسير الطبري (٦/ ٣١٣ وما بعدها).

(٢) انظر السابق نفسه.

(٣) سورة آل عمران، آية (١١٨).

بِٱلۡمَوَدَّةِ وَقَدۡ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلۡحَقِّ يُخۡرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمۡ أَن تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمۡ إِن كُنتُمۡ خَرَجۡتُمۡ جِهَٰدٗا فِي سَبِيلِي وَٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِيۚ تُسِرُّونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعۡلَمُ بِمَآ أَخۡفَيۡتُمۡ وَمَآ أَعۡلَنتُمۡۚ وَمَن يَفۡعَلۡهُ مِنكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾[1]، فهؤلاء لا يجوز محبتهم ولا موالاتهم. أما من لا يكيد لنا ولا يتعرض لنا بسوء ويتعامل معنا بالحسنى، فلا حرج في التعامل معه بالمودة والمحبة التي ميزت المسلمين على طول تاريخهم في التعامل مع غيرهم.

وقد ذكر ابن كثير في تفسير الآية: أن الله نهى عباده المؤمنين عن اتخاذ المنافقين بطانة، أي: يطلعونهم على أسرارهم وما يضمرونه لأعدائهم، والمنافقون يسعون في مخالفتهم وما يضرهم بكل ممكن وبما يستطيعون من المكروه والخديعة[2].

فعلى هذا.. فالآية لا تخص معاملة المسلمين لغيرهم؛ بل هي خاصة بتعاملهم مع المنافقين الذين لا يألون جهدًا في الكيد للإسلام والمسلمين، ومحاولاتهم المستمرة لزعزعة المجتمع المسلم، ولا شك أن هؤلاء لا يمكن معاملتهم بالحسنى، وإنما ينبغي اجتنابهم وعدم الركون إليهم، وإن كنا نرى أن النهي هنا عام لكل من أراد للمسلمين الخبال – أي: الفساد – سواء أكان من المنافقين أم من غيرهم، وهذا لا خلاف فيه، وإنما الخلاف فيمن لا يريد الخبال للمسلمين ولا الكيد لهم.

٨- يستدلون بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[3].

قالوا: نزلت هذه الآية في شأن حاطب بن أبي بلتعة ﵁ عندما أرسل إلى قريش يخبرهم بأن الرسول ﷺ خارج لغزوهم في فتح مكة، فقد روى البخاري عن علي بن أبي طالب قال: «بعثني رسول الله ﷺ أنا والزبير والمقداد، فقال: «**انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ – مكان بين الحرمين – فإن بها ظعينة – أي: امرأة – معها كتاب، فخذوه منها**»، فذهبنا حتى أتينا الروضة، فإذا نحن بالظعينة، فقلنا: أخرجي الكتاب، فقالت

---

(١) سورة الممتحنة، آية (١).

(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ١٠٦-١٠٧).

(٣) سورة الممتحنة، آية (٩).

ما معي كتاب، فقلنا: لتخرجن الكتاب أو لنلقين الثياب، فأخرجته من عقاصها، فأتينا به النبي ﷺ، فإذا فيه من حاطب بن أبي بلتعة إلى ناس من المشركين ممن بمكة يخبرهم ببعض أمر النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: «**ما هذا يا حاطب؟**»، فقال: يا رسول الله لا تعجل علي، إني كنت امرأً من قريش، ولم أكن من أنفسهم، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات يحمون بها أهليهم وأموالهم بمكة، فأحببت إذا فاتني من النسب فيهم أن أصطنع لهم يدًا يحمون قرابتي، وما فعلت ذلك كفرًا ولا ارتدادًا عن ديني، فقال النبي ﷺ: «**قد صدقكم**»، فقال عمر: دعني يا رسول الله فأضرب عنقه، فقال ﷺ: «**إنه قد شهد بدرًا وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم**»[1].

فالآيات التي نزلت بشأن هذه الواقعة تنهى المسلمين أن يتخذوا الكافرين أولياء، وأن يحبوهم وينصروهم ويخلصوا لهم، فلا يجوز لمسلم أن يفعل من ذلك شيئًا؛ لأن هذا ينقص الولاء والبراء الذي هو عقيدة من أهم العقائد على رأيهم.

ونحن نقول: إن موالاة أعداء الله الذين يظهرون العداوة لله تعالى ولرسوله وللمؤمنين لا ينبغي أن نفعلها أو أن ننصرهم على المسلمين وعلى دين الله ولكن كلامنا ليس عمن يجاهر بعداوته لله ورسوله وإنما الكلام عمن لا يحارب الإسلام والمسلمين، ولا يكيد لهم، فليس الأمر هنا كذلك. ثم إنه لو كان الولاء والبراء عقيدة، ما عفا النبي ﷺ عن حاطب بعد ما فعل فعلته هذه، وإنما قبل النبي كلام حاطب وصدقه، وقبل منه هذا الأمر، لما علم أنه ما فعل ذلك خيانة لدين الله، على الرغم من أنه والى كفارًا يظهرون العداوة لله ورسوله، غير أنه أعلن لرسول الله أنه ما فعل ذلك كفرًا ولا ردة عن الدين، فعفا عنه النبي ﷺ، ولهذا شاهد آخر في قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[2]، فالله تعالى

---

(١) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير - باب الجاسوس (٣/ ١٠٩٥).

(٢) سورة آل عمران، آية (٢٨).

نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين ما لم يكن ذلك اضطرارًا منه ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ﴾[1].

والأمر هنا من وجهة نظرنا ليس عامًا ولكن المنهي عنه هو موالاة المعادين المجاهرين بعداوتهم، والذين يظاهرون على المسلمين. أما من لم يكن كذلك ولم تظهر عداوته للمسلمين ولم يظاهروا عليهم فلا حرج في التعامل معهم معاملة طيبة.

٩- استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾[2]. قالوا: إن الله ﷻ ينهى النبي ﷺ عن اتباع اهواء غير المسلمين؛ لأن متابعتهم في أهوائهم قد تفتنه عن دينه، فينبغي اجتنابهم وعدم الركون إليهم وهذا هو معنى البراء منهم.

ونحن نقول: إن المنهي عنه هو اتباعهم في أمور الشريعة، فلا يجوز لمسلم فضلًا عن النبي ﷺ أن يتبع غير المسلمين في أهوائهم إذا كانت تخالف شريعتنا، أما مصاحبتهم ومعاملتهم بالحسنى في الأمور الحياتية فليس هناك ما يمنع هذا، والآية وضحت هذا الأمر بصورة جلية، حيث ورد في الآية: ﴿وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾، فالتحذير هنا من كفار يحاولون صرف النبي ﷺ أو المسلمين عن بعض ما أنزل الله، فيطلبون منهم مخالفة أوامر الله وشريعته التي أنزلها على رسوله، وهذا مما لا خلاف في حرمته، فأي مسلم يركن إلى غير المسلمين ويأتمر بأوامرهم فيما يخالف ما أنزله الله على رسوله، فقد ارتكب إثمًا عظيمًا لا يصل إلى الكفر ما لم يعلن براءته من هذه الأحكام أو ينكرها خاصة إذا كانت أحكامًا قطعية الدلالة مما لا يسع المسلم مخالفتها.

هذا.. وهناك آيات أخرى من القرآن استدل بها هؤلاء المتشددون، ظنًا منهم أنها تخدم مدعاهم بتحريم التعامل مع غير المسلمين ووجوب عداوتهم وبغضهم، إلا أنها لا تخرج عما قلناه، وكلها تفيد بأن المسلم لا حرج عليه أن يتعامل مع غير المسلمين كما يشاء، وأن يحسن إليهم، وأن يودهم ويحبهم، وهذا لا

---

(١) سورة آل عمران، آية (٢٨).

(٢) سورة المائدة، آية (٤٩).

يقدح في عقيدته، وإنما المنهي عنه هو موالاة أعداء الله، الذين يجاهرون بالعداوة وبكراهية المسلمين ومحاربتهم ومحاربة دين الله تعالى، فهذا الأمر مرفوض، ووقوعه من المسلم يعرضه لغضب الله ﷻ، وقد يصل به إلى الكفر إن عاون الكفار على المسلمين اقتناعًا بما هم عليه من العقائد، وبغضًا لدين الله وكيدًا لله ولرسوله وللمؤمنين.

وقد استدلوا إلى جانب تلك الآيات ببعض الأحاديث النبوية للاستدلال على ما ذهبوا إليه، وسأذكر فيما يلي بعض هذه الأحاديث مع الرد على فهمهم لها باختصار. **فمن هذه الأحاديث:**

١- يستدلون بقوله ﷺ: «**أوثق عرى الإيمان أن تحب في الله وتبغض في الله**»[1]. هذا الحديث رواه أحمد وأبو داود في سننه والبيهقي في شعب الإيمان وغيرهم. وفي معناه رويت أحاديث كثيرة، مثل قوله ﷺ: «**لا يجد صريح الإيمان عبد حتى يحب لله ويبغض لله فإذا أحب لله تبارك وتعالى وأبغض لله فقد استحق الولاية من الله**».

٢- ومنها قوله ﷺ: «**من أحب لله وأبغض لله وأعطي لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان**».

٣- وقوله ﷺ عن معاذ بن أنس رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ عن أفضل الإيمان قال: «**أن تحب لله وتبغض لله وأن تحب للمسلمين ما تحب لنفسك وتكره لهم ما تكره لنفسك**».

٤- وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**الشرك أخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء، وأدناه أن تحب على شيء من الجور، وتبغض على شيء من العدل، وهل الدين إلا الحب والبغض؟ قال الله ﷻ:** ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[2]».

وغيرها من الأحاديث التي استدل بها أصحاب هذا الفهم في الولاء والبراء، حيث قالوا: إن حب الكفار وأعداء الله ينافي الحب في الله، وعدم بغضهم ينافي البغض في الله، والأحاديث السابقة واضحة

---

(١) انظر: شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ت محمد السعيد بسيوني زغلول، ط١ - دار الكتب العلمية – بيروت ١٤١٠هـ.

(٢) سورة آل عمران، آية (٣١).

الدلالة على أن حب من أحبه الله وبغض من أبغضه هو أوثق عرى الإيمان، وأن الدين هو الحب في الله والبغض في الله، وهذا هو معنى الولاء والبراء على زعمهم.

ولنا هنا وقفة مع هذه الأحاديث والروايات، فقد قال أهل العلم بضعف أكثرها، وقد ضعفها الألباني نفسه في كتابه "ضعيف الترغيب والترهيب"، وبعيدًا عن هذا الضعف، فإن الأحاديث ليس فيها ما يفيد ما ذهبوا إليه من أن الأمر خاص بالولاء والبراء أو البراءة من غير المسلمين وبغضهم ومعاداتهم، وإنما الأحاديث تدعو المسلم أن يحب ما يحبه الله تعالى وأباحه لهم في دينه، وأن يبغض ما نهاهم الله عنه واتباع الرسول ﷺ فيما يأمر به وليس بغض الكافر لكفره فقط مما أباحه الله تعالى ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّـٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾(1)، فمن اختار الكفر فله ذلك دون أن يجبر على ترك ما اختاره من اعتقاد، أو معاداته أو كراهيته، فليس هذا مما أمر الله به؛ بل إنه تعالى نهى عنه نهيًا واضحًا بينًا، فقد قال لنبيه ﷺ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾(2)، فهذا استفهام انكاري لمن يكره الناس على الإيمان، فبغض من اختار الكفر على الإيمان ليس بغضًا في الله؛ لأن الله لم يأمر بهذا، ومع تسليمنا الكامل بأن الكفر قبيح إلا أننا نرى الله سبحانه وتعالى يحمي للناس اختيارهم، حتى لو كان هذا الاختيار لا يرضيه، إلا أنه لا يرضى أيضًا عن إجبار الناس على الإيمان، والأحاديث - فيما أرى - لا تخدم المعنى الذي ذهب إليه أصحاب هذا الفهم، وإنما المقصود بها أن يكون المسلم مراقبًا لله، يحب ما أحبه الله، ويبغض ما أبغضه الله، حتى لو كان ضد رغباته، وهذا عام في كل أمور الحياة، وهذا ما وضحه حديث رسول الله ﷺ حيث قال: «**لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به**»(3).

---

(1) سورة الكهف، آية (29).

(2) سورة يونس، آية (99).

(3) الحديث رواه النووي في "الأربعين"، وقال: حديث حسن صحيح. انظر: شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري = ابن دقيق العيد، ط6 - مؤسسة الريان 1424هـ/ 2003م.

**من هنا نقول**: إن الحب في الله والبغض في الله المذكور في الأحاديث عام في حب كل ما أحبه الله، وبغض كل ما يبغضه الله تعالى، سواء كان من يفعل هذا مسلمًا أو غير مسلم، فغير المسلم الذي يعادي الله ورسوله ويظهر هذه العداوة ويسعى في إفساد دين الله ومحاربته لا شك في وجوب بغضه ومعاداته، أما من لم يكن كذلك فليس للمسلم أن يبغضه بلا سبب[1].

*****

## الرد على المغالين في الولاء والبراء

- **يقول أصحاب هذا الاتجاه المتشدد: إن المسلم ينبغي أن لا يحب أحدًا ما لم يكن مسلمًا**، وإن الكافر ينبغي أن نكرهه من كل قلوبنا؛ لأن الكافر عدو لله ورسوله والمؤمنين.

لذا يجب علينا كراهيته فقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى ۚ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ ۚ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾[2]. ويقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ ۚ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ﴾[3].

---

(١) انظر ما استدلوا به على وجوب البراءة من كل كافر في كتاب "الولاء والبراء في الإسلام من مفاهيم عقيدة السلف"، محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، ط المكتبة التوفيقية.

(٢) سورة الممتحنة، آية (١).

(٣) سورة المائدة، آيات (٥١، ٥٢).

وهذه الآيات توجب على المسلمين عدم موالاة غير المسلمين وإظهار العداوة والبغضاء لهم، وأن من أحبهم فهو منهم وأنه سيحشر معهم لقوله ﷺ: «**من أحب قومًا حشر معهم**»[1]. فالمسلم لا بد أن يلتزم بمولاة المسلمين فقط وعليه أن يتبرأ من غير المسلمين جميعًا، وإلا فإن في ولائه للإسلام والمسلمين مشكلة قد تكون عقدية.

**ونحن نقول**: إن هذا الكلام فيه تشدد واضح وعدم فهم للنصوص، ولا يتفق مع هدي النبي ﷺ، ويلصق بالإسلام ما ليس منه.

- **فالنبي ﷺ كان يحب عمه أبا طالب وهو على دين قومه**، ولم يجد في ذلك غضاضة، ولم ينهه الله تعالى عن ذلك، وقد ورد في القرآن الكريم ما يؤيد ذلك حيث قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[2]، والآية نزلت حينما طلب النبي ﷺ من عمه حين حضرته الوفاة قائلًا: «**يا عم قل لا إله إلا الله أشفع لك بها عند الله**»، وكان ﷺ حريصًا على إسلام عمه لحبه الشديد له، وظل يطلب منه ذلك مرات متتالية، حتى أنزل الله هذه الآية عن سعيد بن المسيب، عن أبيه رضي الله عنهما قال: «لما حضرتْ أبا طالب الوفاةُ، جاءه رسول الله ﷺ فوجد عنده أبا جهل وعبد الله بن أبي أُميَّة بن المُغِيرَة، فقال رسول الله ﷺ: «**يا عمِّ، قُلْ: لا إله إلا الله؛ كلمةً أشهدُ لكَ بها عند الله**»، فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أُميَّة: يا أبا طالب، أترغبُ عن مِلَّةِ عبد المطَّلِب؟ فلم يَزَل رسول الله ﷺ يَعرضها عليه، ويُعيد له تلك المقالة، حتَّى قال أبو طالب آخرَ ما كلَّمهم: هو على مِلَّةِ عبد المطَّلِب، وأَبى أن يقول "لا إله إلا الله"؛ وأنزل الله تعالى في أبي طالب، فقال لرسول الله ﷺ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[3].

---

(١) الحديث أخرجه الحاكم في "المستدرك"، قال العجلوني في "كشف الخفاء": «**من أحب قومًا حشر معهم** » رواه الحاكم في "مستدركه" جازمًا به بلا سند، ويشهد له: «**المرء مع من أحب**»، ورواه الطبراني والضياء عن أبي قرصافة بلفظ: «**من أحب قومًا حشره الله في زمرتهم**». انظر: كشف الخفاء، إسماعيل بن محمد العجلوني (٢/ ٢٢٢) ط٣ – القدسي ١٩٨٨م.

(٢) سورة القصص، آية (٥٦).

(٣) سورة القصص، آية (٥٦).

والآية تعلن صراحة أن النبي ﷺ كان يحب عمه ولم يلمه الله على هذه المحبة، وإنما أخبره بأن الهداية بيد الله وحده، وأن النبي وإن كان محبًا لعمه لا يستطيع أن يهديه للإيمان، فهذا ليس من شأنه صلوات الله وسلامه عليه وإنما هذا من أمر الله وحده.

- **وفي غزوة بدر وقع أبو العاص بن الربيع في الأسر** وكان متزوجًا من زينب بنت النبي ﷺ فلما وقع في الأسريوم بدر وقبل النبي ﷺ من المشركين الفدية، أرسلت السيدة زينب أسورة كانت لأمها خديجة للنبي ﷺ ليعفو عن أبي العاص، ولم يغضب النبي ﷺ ولم ينهها عن مساعدة هذ الرجل بالمال لينجو من الأسر، وكان لا يزال على الشرك، وحينما رأى النبي ﷺ الأسورة تذكر أمها خديجة، وكادت دموعه أن تجري، وقال لأصحابه: «**إن رأيتم أن تطلقوا سراحه وتردوا إليها الأسورة فافعلوا**»، ففعلوا ذلك[1].

هذه القصة رواها بن كثير في تفسيره قال: كان أبو العاص بن الربيع زوج ابنة النبي ﷺ زينب رضي الله عنها، وقد كانت مُسْلِمة وهو على دِين قومه، فلما وقع في الأسارى يوم بدر بعثت امرأته زينب في فدائه بِقلادة لها كانت لأمها خديجة، فلما رآها رسول الله ﷺ رَقّ لها رقَّةً شَديدَةً، وقال للمسلمين: «**إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها فافعلوا**»، ففعلوا. فأطلقه رسول الله ﷺ على أن يبعث ابنته إليه، فَوفى له بذلك وصَدقه فيما وعده، وبعثها إلى رسول الله ﷺ مع زيد بن حارثة رضي الله عنه، فأقامت بالمدينة من بعد وقعة بدر، وكانت سنة اثنتين، إلى أن أسلم زوجها العاص بن الربيع سنة ثمان فَرَدّها عليه بالنكاح الأول، ولم يُحْدِث لها صداقًا.

وروى الإمام أحمد من حديث عائشة زوج النبي ﷺ قالت: لَمَّا بَعَث أهل مكة في فداء أسراهم بَعثت زينب بنت رسول الله ﷺ في فِداء أبى العاص بن الربيع بِمَال وبَعثت فيه بقلادة لها كانت لخديجة أدخلتها بها على أبي العاص حين بَنَى عليها. قالت: فلما رآها رسول الله ﷺ رقّ لها رِقّة شديدة، وقال: «**إن رأيتم أن تُطْلِقُوا لها أسيرها وتَرُدّوا عليها الذي لها فافعلوا**»، فقالوا: نعم يا رسول الله. فأطلقوه ورَدّوا عليها الذي لها[2].

---

(١) قصة فداء أبي العاص بن الربيع رواها ابن كثير في "تفسيره" (٨/ ٩٣). تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، ت سامي بن محمد سلامة، ط٢ – دار طيبة للنشر والتوزيع ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٢) رواه أحمد في "مسنده" بسند حسن (٦/ ٢٧٦). مسند الإمام أحمد بن حنبل، ط مؤسسة قرطبة – القاهرة.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على محبتها لهذا الرجل الذي كان لا يزال على الشرك، فهل كانت السيدة زينب خارجة عن عقيدة الولاء والبراء وهي تساعد رجلًا مشركًا تحاول إنقاذه من الأسر؟ أظن أن هذا الأمر غير وارد ولم يوجه لها النبي ﷺ لومًا على حبه ومساعدتها له بل رق لحالها. فهل بعد ذلك يصح أن يقال إن الإسلام يمنع المسلم عن محبة أحد من المشركين أو أن يأمرنا بأن نبغض الكافر لكفره فقط؟ إن ادعاء مثل هذا الأمر يلصق بالإسلام ما ليس منه فالإسلام هو الذي علم الناس المحبة والتعايش.

إن نشر الكراهية باسم الدين أمر لا يليق بالإسلام، وإذا كنا مأمورين بكراهية المخالف لنا في الدين من كل قلوبنا كما يدعي هؤلاء فكيف سندعو الناس لهذا الدين ونحن نبغضهم كل هذا البغض؟ وكيف سيأنس الناس لنا ونحن نعبر لهم عن البغض في كل حال طالما أنهم على غير دين الإسلام؟

إن الكراهية لا تولد إلا كراهية ولا يليق بدين سماوي أن يأمر أتباعه بتبني الكراهية مع جميع المخالفين؛ لأنهم فقط لم يؤمنوا بهذا الدين، وهل يليق بالإسلام أن يترك للناس حرية اختيار الدين الذي يرضونه ثم يعاقبهم على اختيارهم بعد ذلك؟ ويأمر المسلمين ببغضهم في كل حال لأنهم اختاروا دينًا غير الإسلام؟

إن الله تعالى يقول: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾[1]، وقال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[3]. أفبعد كل هذا التأكيد على حرية الاعتقاد - وهذا من مميزات الإسلام - هل يعقل بعد هذا أن يأمر الله المسلمين أن يبغضوا من اختار دينًا آخر من كل قلوبهم؟

---

(١) سورة الكهف، آية (٢٩).

(٢) سورة البقرة، آية (٢٥٦).

(٣) سورة يونس، آية (٩٩).

– **لقد أباح الله للمسلم أن يتزوج امرأة كتابية** سواء أكانت يهودية أو مسيحية بلا حرج يقول تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾[1].

وإذا كان الله قد سمح للمسلم أن يتزوج امرأة من أهل الكتاب لا بد أن يعاملها بما ينبغي أن يعامل به الزوجة من المودة والرحمة، فهذا هو المقصود من الزواج قال تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةًۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]. فالمودة – أي: المحبة – والرحمة ينبغي أن تصبغ علاقة الزوج بزوجته، والزوجة هنا يقصد بها مطلق الزوجة، فليست المحبة والرحمة قاصرة على الزوجة المسلمة دون الكتابية، فكل من صدق عليها أنها زوجة للمسلم، وجب عليه أن يؤتي لها بحقها من المودة والرحمة، فهل يعقل أن يبح الله للمسلم الزواج من اليهودية أوالمسيحية ثم يأمره ببغضها من كل قلبه؟ كيف يكون هذا؟! إن الإسلام لا يفرق بين زوجة مسلمة أو كتابية في هذا فلكل حق الزوجية كاملًا من المحبة والاحترام وحسن العشرة، كما يقول الشيخ محمد عبده: أن يذهب الرجل بزوجته إلى بيت عبادتها لتؤدي شعائر دينها ثم يصحبها إلى بيتها بعد ذلك هذا هو ديننا العظيم الذي يراعي حقوق المخالفين في الدين، ويحافظ على العلاقات الودية معهم.

وبهذا انتشر هذا الدين انتشارًا واسعًا لسماحته ويسره وسهولته واحترامه للآخرين، ففتح الله قلوب كثير من الناس لهذا الدين في أرجاء الأرض وفي كل فترات التاريخ، فكم من شعوب تحولت إلى الإسلام بسبب حسن معاملة المسلمين لغيرهم. أما اليوم فيخرج علينا هؤلاء بما يدعون أنه عقيدة تأمرنا بكراهية الناس لكفرهم، وهذا افتراء على دين الله وعزل للمسلمين عن غيرهم، وهي دعوة هدامة تدعو إلى عدم الاختلاط مع بقية الشعوب، وإعلان الكراهية والبغضاء أساسًا للتعامل مع الآخرين، فيشنع على الإسلام

(١) سورة المائدة، آية (٥).

(٢) سورة الروم، آية (٢١).

بأنه دين لا يعرف التعايش ومعاملة الآخرين، وهذا ظلم كبير للإسلام، فالإسلام هو الذي علم الناس كيف يتعايشون، ولكل دينه، وهو حر في التمسك به وممارسة شعائره بكامل الحرية دون أن يعاقب على ذلك بالكراهية والعزلة.

- **الأكل من طعام غير المسلمين وزيارتهم في بيوتهم**؛ يرى هؤلاء المتشددون أن المسلم ينبغي ألا يأكل من طعام غير المسلمين؛ لأن هذا يخالف الولاء والبراء ويضر بدين المسلم، وأنه لا ينبغي أن يأكل طعامك إلا المسلمون الأتقياء، **ونرد على ذلك بعدة أمور منها:-**

– ما روي من أن امرأة من اليهود طلبت من النبي ﷺ أن يذهب معها إلى بيتها؛ لأنها صنعت له ولأصحابه طعامًا، فذهب النبي ﷺ وأصحابه إلى بيتها[1]، ولم يمتنعوا عن ذلك، ولم يقل النبي ﷺ إن هذا لا يجوز في ديننا؛ بل ذهب هو وأصحابه، مما يدل على أن هذا الأمر مباح لا حرج فيه، ولا يقولن معترض إن هذه المرأة كانت قد وضعت سمًا في الطعام مما يدفعنا إلى الحذر من مخالطتهم؛ لأن هذا لا يقدح في أصل جواز أكل طعام أهل الكتاب ودخول بيوتهم حيث قبل النبي ﷺ ذلك.

---

(١) ذكر ابن كثير في "البداية والنهاية" أن زينب بنت الحارث اليهودية امرأة سلام بن مشكمبي صنعت شاة مشوية قد سمتها، وسألت: أي اللحم أحب إليه؟ فقالوا: الذراع. فأكثرت من السم في الذراع، فلما انتهش من ذراعها، أخبره الذراع بأنه مسموم، فلفظ الأكلة، ثم قال: «**اجمعوا لي من ها هنا من اليهود**». فجمعوا له، فقال لهم: «**إني سائلكم عن شيء، فهل أنتم صادقي فيه؟**» قالوا: نعم يا أبا القاسم. فقال لهم رسول الله ﷺ: «**من أبوكم؟**»، قالوا: أبونا فلان. قال: «**كذبتم**، أبوكم فلان». قالوا: صدقت وبررت. قال: «**هل أنتم صادقي عن شيء إن سألتكم عنه؟**»، قالوا: نعم يا أبا القاسم، وإن كذبناك عرفت كذبنا كما عرفته في أبينا. فقال رسول الله ﷺ: «**من أهل النار؟**»، فقالوا : نكون فيها يسيرا ثم تخلفوننا فيها. فقال لهم رسول الله ﷺ: «**اخسئوا فيها، فوالله لا نخلفكم فيها أبدًا**». ثم قال: «**هل أنتم صادقي عن شيء إن سألتكم عنه؟**»، قالوا: نعم. قال: «**أجعلتم في هذه الشاة سمًا؟**»، قالوا: نعم. قال: «**فما حملكم على ذلك؟**» قالوا: [ص٢٩٨] أردنا إن كنت كاذبًا نستريح منك، وإن كنت نبيًا لم يضرك. انظر: البداية والنهاية (٤/ ١٣٦) ط مكتبة المعارف – بيروت ١٩٦٦م. وجيء بالمرأة إلى رسول الله ﷺ، فقالت: أردت قتلك. فقال: «**ما كان الله ليسلطك علي**»، قالوا: ألا نقتلها؟ قال: «**لا**». ولم يتعرض لها ولم يعاقبها.

– وروي أيضًا أن غلامًا يهوديًا كان يخدم النبي ﷺ فمرض فذهب إليه النبي ﷺ يزوره فوجده يحتضر، فقال: «**يا غلام قل لا إله إلا الله أشفع لك بها عند الله**»، فنظر الغلام إلى أبيه، فقال له أبوه: أطع أبا القاسم، فأسلم، فخرج النبي ﷺ وهو يقول: «**الحمد لله الذي أنقذه بي من النار**»[1].

ونلاحظ في هذا الحديث عدة أمور ترد على القائلين بهذا المفهوم الخاطئ للولاء والبراء؛ **أولى هذه الملاحظات**: أن النبي ﷺ كان يخدمه غلام يهودي، وهذا لا يخدم مدعي الولاء والبراء الذي يدعونه؛ لأنهم يرون أن المسلم ينبغي ألا يستخدم غير المسلمين ولا يستعين بهم في أعماله، فهذا هو النبي ﷺ لا يجد ما يمنعه من الاستعانة بهذا الغلام اليهودي رغم وجود العديد من المسلمين الذين يمكنهم خدمة النبي ﷺ بل ويتمنون ذلك. **الملاحظة الثانية**: أن النبي ﷺ لم يجد غضاضة في زيارة بيت هذا اليهودي وأسرته وهذا يعكر أيضًا على الفكر المغلوط للولاء والبراء؛ لأن القائلين بهذا الفكر يرون أن زيارة غير المسلمين ودخول بيوتهم يخالف عقيدة الولاء والبراء. **الملاحظة الثالثة**: أن النبي ﷺ عاد هذا الغلام المريض وهو يهودي على غير دين الإسلام بلا حرج، ودخل بيته وبيت أبيه اليهودي، مما يدل على أن هذا الأمر مباح، فالإسلام لا يمنع المسلم من الاختلاط بالآخرين المخالفين له في الدين طالما أنهم لا يحاربوننا، وهذا يخالف ما يدعيه هؤلاء المخالفون من أن المسلم لا يجوز له أن يعود مريضهم؛ لأن هذا يخالف الولاء والبراء.

- **التعامل مع غير المسلمين والاستفادة بهم**؛ لقد كان النبي ﷺ يتعامل مع المشركين في مكة، لا يمنعه من ذلك مانع، فيبيع لهم ويشتري منهم، ويصاحبهم ويستعين ببعضهم أحيانًا.

– فهذا رسول الله ﷺ حينما خرج إلى الطائف ولم يستجب له أهلها، عاد النبي ﷺ إلى مكة، فمنعه أهل مكة من دخولها، فأرسل إلى صديق له ليساعده في دخول مكة، وهو مطعم بن عدي الذي هب لنجدة النبي ﷺ رغم أنه كان مشركًا، وخرج هو وأولاده بسيوفهم، ودخل النبي ﷺ مكة في جواره.

**قال ابن الأثير**: رجع النبي ﷺ من الطائف حزينًا مهمومًا بسبب إعراض أهلها عن دعوته، وما ألحقوه به من أذىً، ولم يشأ أن يدخل مكة كما غادرها، إنما فضل أن يدخلها في جوار بعض رجالها، خاصة

(١) الحديث أخرجه البخاري، كتاب الجنائز – باب وإذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ (ح١٢٩٠) ط دار ابن كثير ١٩٩٣م.

أنه حين خرج ﷺ إلى الطائف عزمت قريش على منعه من العودة إلى مكة، حتى لا يجد مكانًا يؤيه، أو أناسًا يحمونه.

قال ابن القيم: فقال له زيد: كيف تدخل عليهم وقد أخرجوك؟ - يعني قريشًا - قال: يا زيد، إن الله جاعل لما ترى فرجًا ومخرجًا، وإن الله ناصر دينه، ومظهر نبيه، فلما انتهى إلى مكة، أرسل رجلًا من خزاعة إلى مُطْعَم بن عدي: أدخل في جوارك؟ فقال: نعم، فدعا بنيه وقومه، وقال: البسوا السلاح، وكونوا عند أركان البيت، فإني قد أجرتُ محمدًا، فدخل رسول الله ﷺ ومعه زيد بن حارثة حتى انتهى إلى المسجد الحرام، فقام المطعم على راحلته، فنادى: يا معشر قريش، إني قد أجرت محمدًا، فلا يهجه أحد منكم، فانتهى رسول الله ﷺ إلى الركن، فاستلمه، وصلى ركعتين، وانصرف إلى بيته، ومطعم وولده محدقون به بالسلاح حتى دخل بيته[1].

- ومما يدل على جواز التعامل مع غير المسلمين الذين يعيشون مع المسلمين في مجتمع واحد ما حدث للنبي ﷺ والمسلمين من مشركي مكة حينما ضربوا على المسلمين حصارًا اقتصاديًا، وحبسوهم في شعب أبي طالب مدة طويلة لا يتعاملون معهم ولا يبيعون لهم ولا يشترون منهم، فلما انتهى الحصار عاد النبي ﷺ وأصحابه ﷺ للتعامل مع المشركين في مكة رغم ما نالهم من أذى، ورغم الحرب الاقتصادية التي فرضها المشركون على النبي ﷺ ومن معه إلا أنه لم يمتنع عن التعامل معهم والعودة إلى ما كان قبل الحصار، يبيع لهم ويشتري منهم ويجالسهم ويخالطهم في مكة، وله منهم أقارب وجيران وأصدقاء لم يمتنع يومًا عنهم، ولا أمر أصحابه أن يقاطعوا المشركين أو أن يمتنعوا عن معاملتهم في شتى مناحي الحياة.

- ومما يدل على أن النبي ﷺ لم يمتنع عن معاملة غير المسلمين ما كان من أمر الهجرة، فقد استعان النبي ﷺ في الهجرة بأحد المشركين العارفين بخبايا الطرق المؤدية إلى المدينة، وهو عبد الله بن أريقط[2]، ولم ير

---

(١) انظر القصة في: الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، ت إحسان عباس (١/ ٢١٢) ط١ - دار صادر – بيروت ١٩٦٨م.

(٢) انظر: السيرة النبوية، ابن كثير، ت مصطفى عبد الواحد (٢/ ٣٣٤) ط دار المعرفة للطبع والنشر والتوزيع - بيروت ١٩٧٦م؛ وسيرة ابن هشام، ت مصطفى السقا وآخرون (١/ ٤٨٧) ط١ - مصفى البابي الحلبي ١٣٥٥هـ؛ والبداية والنهاية (٣/ ٢١٨).

في الاستعانة به حرجًا ولا ادعى أحد أن هذا يخالف عقيدة الولاء والبراء كما يدعي أصحاب هذا الاتجاه، وربما يقولون ردًا على هذا أن النبي ﷺ كان مضطرًا لذلك؛ لأن الإسلام كان في بدايته ولم يكن هناك أحد من المسلمين خبيرًا في هذه الطرق، فاستعان النبي ﷺ بهذا المشرك اضطرارًا.

**ونحن نقول:** إن هذا الكلام ليس عليه دليل، فلم يرد عن النبي ﷺ في ذلك ما يمنع الاستعانة بغير المسلمين الذين يعيشون مع المسلمين في مجتمع واحد، وسأضرب هنا مثالًا أكثر وضوحًا على جواز التعامل مع غير المسلمين بلا حرج حتى في وجود مسلمين يستطيعون المساعدة:

- فقد ثبت أن النبي ﷺ قد رهن درعه عند أحد اليهود في المدينة ومات، وهذه الدرع لا زالت مرهونة عند اليهودي، فقد روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: «توفي رسول الله ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعًا من شعير»[1]. وهذا دليل واضح جلي على جواز التعامل مع غير المسلمين حتى لو كان هناك مسلمون في المجتمع يمكن التعامل معهم بدلًا من التعامل مع غير المسلم، فالنبي ﷺ استدان من هذا اليهودي رغم وجود كثير من الصحابة الذين يمكنهم القيام بهذا الأمر، مما يدل على أنه لا فرق في التعامل في أمور الحياة مع المسلم أو غير المسلم سواء أكان الأمر فيه اضطرار أو لا.

فالإسلام لا يمنع المسلم من التعامل مع من يريد من المحيطين به مسلمين أو غير مسلمين، ورغم وضوح هذه المسألة، إلا أننا نجد هؤلاء المتشددين يمنعون المسلم من التعامل مع غير المسلمين إلا للضرورة، فيمنعون المسلم مثلًا من الذهاب إلى الطبيب غير المسلم إلا إذا لم يوجد في المسلمين مثله، وهذا لا أصل له في الدين، فالقرآن الكريم يوضح لنا أن الله جعل الناس مختلفين في أمور كثيرة ومنها الدين، وأن هذا الاختلاف لا ينبغي أن يمنعهم التعارف والمصاحبة والتعاون في إعمار الحياة يقول تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَـٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَـٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[2]، فالتعارف هنا هو التعامل والمشاركة في الأمور الدنيوية بين المسلمين وغيرهم ممن يحتكون بهم ويعيشون معهم أو لهم بهم علاقة.

---

(١) موت النبي ودرعه مرهونة عند يهودي، الحديث رواه البخاري، باب ما قيل في درع النبي ﷺ (٣/ ١٠٦٨).

(٢) سورة الحجرات، آية (١٣).

- **الإهداء إليهم وقبول هداياهم**؛ يدعي القائلون بالولاء والبراء على هذا الفهم المتشدد أن المسلم لا يصح له أن يعطي هدية لغير المسلمين أو أن يقبل منهم هداياهم؛ لأن في هذا مولاة لغير المسلمين وإقرار بمحبتهم، وهذا يقدح في عقيدة الولاء والبراء، وفي هذا من الغلو والشطط ما فيه فلم يرد في ديننا ما يمنعنا أن نهدي لغير المسلم هدية، أو أن نقبل منه هديته لاختلاف ديننا عن دينه.

- فهذا النبي ﷺ يرسل إلى المقوقس حاكم مصر برسالة يدعوه فيها للإسلام، فلما قرأ المقوقس الرسالة أثنى عليها وأرسل للنبي ﷺ بعض الهدايا، فأرسل له جاريتين مارية القبطية وأختها سيرين، وأهداه كسوة وبغلة مسرجة، فقبل النبي الهدايا، وتزوج السيدة مارية، وزوج أختها لحسان بن ثابت - شاعر الرسول ﷺ[1]- فقبول النبي ﷺ هذه الهدايا من المقوقس وهو على غير دين الإسلام دليل بين يوضح بجلاء أن قبول الهدايا من غير المسلمين جائز بلا حرج.

هذا فيما يخص قبول هدية غير المسلمين أما بخصوص إهداء المسلم لغير المسلمين:

- فيروى أن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما "ذبحت له شاة، فلما جاء قال: أهديتم لجارنا اليهودي أهديتم لجارنا اليهودي..."[2]، فهذا أحد أجلة الصحابة عبد الله بن عمرو بن العاص يأمر بالإهداء لهذا الجار اليهودي، ويعلل ذلك في نهاية الحديث بقوله: فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه**»[3]، ولنا هنا ملاحظة في نص الحديث هذه الملاحظة تتمثل في أن النبي ﷺ لا زال يوصي بالجار، ولم يفرق في النص بين كونه مسلمًا أو غير مسلم، وهذا ما فهمه ابن عمرو رضي الله عنه، فأكد على الإهداء لهذا الجار اليهودي حتى لا يظن أحد من أهل بيته أن هذا يهودي لا يجوز أن يهدى إليه من هذه الشاة، فعلم من ذلك أن الإهداء لغير المسلمين ليس ممنوعًا ولا ينافي الإيمان ولا يقدح فيه؛ بل هو مطلوب وهو من الإحسان والتسامح الذي ميز المسلمين في كل تاريخهم في تعاملهم مع غيرهم.

---

(١) انظر: القصة في كتاب: فتوح مصر وأخبارها، عبد الرحمن عبد الله القرشي (ص٣٤) ط دار القلم - بيروت ١٩٩٦م.

(٢) رواه الترمذي في سننه، كتاب البر والصلة - باب ما جاء في حق الجوار (ح١٩٤٣).

(٣) المصدر السابق نفسه.

وقد ثبت لنا بهذا جواز الإهداء إلى غير المسلمين وقبول هداياهم بما حدث مع النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم.

- **الثناء عليهم؛** يرى أصحاب هذا الفكر المتشدد أن مما يخالف الولاء والبراء أن يثني المسلم على أحد من غير المسلمين، أو أن يثني على ما عندهم من التقدم والمدنية والثناء على أخلاقهم.

– وهذا أمر عجيب! ألم يثني النبي ﷺ على أخلاق النجاشي حينما أمر أصحابه أن يذهبوا إلى الحبشة فرارًا من ظلم المشركين في مكة، فقال: اذهبوا إلى الحبشة فإن بها ملكًا لا يظلم عنده أحد. ذكر ابن حجر أَنَّ النَّبِيّ ﷺ قَالَ لِأَصْحَابِهِ لَمَّا رَأَى الْمُشْرِكِينَ يُؤْذُونَهُمْ وَلَا يَسْتَطِيع أَنْ يَكُفَّهُمْ عَنْهُمْ: «**إِنَّ بِالْحَبَشَةِ مَلِكًا لَا يُظْلَم عِنْده أَحَد، فَلَوْ خَرَجْتُمْ إِلَيْهِ حَتَّى يَجْعَل الله لَكُمْ فَرَجًا**»[1]. أليس هذا مدح وثناء من النبي ﷺ على أخلاق النجاشي؟ وربما يقول قائل: إن النجاشي أسلم فيجوز الثناء عليه، ونحن نقول: إن النجاشي في هذا الوقت كان نصرانيًا، ولم يسمع عن الإسلام حتى أخبره جعفر بن أبي طالب بمحاسن الإسلام، وما جاء به النبي ﷺ من أمور الدين، فعلم أن هذا دين حق، فقال: والله إن هذا والذي جاء به عيسى قد خرج من مشكاة واحدة. فالنبي قد أثنى على عدله وأخلاقه وهو زال على دينه.

ثم إن العجب والدهشة ليبلغ بنا مبلغًا عظيمًا حينما يطلبون من المسلم إذا رأى ما عند غير المسلمين من تقدم وحضارة أن لا يثني على ذلك، وهذا الكلام من وجهة نظرنا هراء لا قيمة له. فهذا الأمر الذي يقولونه يجعل المسلمين في واد والآخرين في واد آخر تمامًا. وهذا ليس مقصود الله تعالى؛ لأنه سبحانه يريد من بني البشر التعاون فيما بينهم لإعمار الأرض، ولن يكون هذا إلا بالتشارك والسعي في الأرض وتنميتها مجتمعين. أما أن يستقل كل أهل دين عن غيرهم ولا يتعاونون معًا فإن هذا الأمر سيعود بالضرر على بني البشر جميعًا.

إن المدنية والتقدم لا تكون إلا بتشارك الناس معًا بغض النظر عن أديانهم أو أجناسهم أو ألوانهم، ولو فعل المسلمون هذا وامتنعوا عن مشاركة بقية الشعوب في أمور الحياة ما استطاعوا أن يتواءموا مع العصر الذي يعيشون فيه، ولعزلوا أنفسهم عن الناس، ولزادت الفجوة الحضارية بين المجتمع الإسلامي

---

(١) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني (١١/ ١٩٥) ط دار الفكر – بيروت.

وغيره من المجتمعات، وليس هذا الأمر قاصرًا على المسلمين فقط؛ بل إن أي مجتمع يعزل نفسه عن بقية المجتمعات سيحدث له هذا الانفصال وسيتخلف، ولا شك عن غيره من المجتمعات؛ إذ لا يستطيع مجتمع من المجتمعات أن يستغني بنفسه عن بقية البشر، فالكل في حاجة إلى الكل.

*****

## الخاتمة

بعد هذه الرحلة مع مفهوم الولاء والبراء، وبيان الوجه الذي نرتضيه نقول إننا يمكن أن نستخلص **النتائج التالية:**

١- إن الكراهية ليست دينًا ولا يمكن أن تكون عقيدة صحيحة.

٢- لا يوجد عقيدة تسمى عقيدة الولاء والبراء على الفهم الذي قال به هؤلاء المتشددون، وأن هذه العقيدة بدعة ابتدعت بعد القرون الفاضلة.

٣- الإسلام لا يجبر أحدًا على الدخول فيه، ويكفل لكل إنسان اختيار العقيدة التي يرتضيها دون تضييق عليه، أو استحقاق عقوبة دنيوية على هذا الاختيار.

٤- لا نشك أن المسلم ينبغي له أن يعبد الله وحده ولا يرضى عن عبادة غير الله، ويتبرأ من كل ما يعبد من دون الله دون أن يرغم الآخرين بالقوة على عقيدته، فالدين لا يفرض بالقوة.

٥- المسلمون وغيرهم شركاء في عمارة الأرض، وعليهم أن يتعاونوا على ذلك دون أن يعوقهم اختلاف أديانهم عن إنجاز هذه المهمة.

٦- احتواء الإسلام للأخرين هو أمر ميز الإسلام في طول التاريخ وعرضه وبلاد المسلمين كانت دائمًا ملاذًا لكل مضطهد من أهل الأديان الأخرى.

٧- حب المسلمين للناس وتعاملهم معهم بالحسنى، جعل شعوبًا بأكملها تتحول إلى الإسلام طواعية، فلماذا يريد المتشددون قطع الصلة بين المسلمين وغيرهم؟ ومتى يرى غير المسلمين حسن الإسلام إذا كنا ستعاملهم بالكراهية والعداوة؟

*****

## المراجع والمصادر


بعد القرآن الكريم.

١. أسباب النزول، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي، طبعة: مصطفى البابي الحلبي – القاهرة، الثانية ١٩٦٧م.

٢. البداية والنهاية، أبو الفدا إسماعيل بن كثير، طبعة: مكتبة المعارف – بيروت ١٩٦٦م.

٣. تفسيرالقرآن العظيم، الحافظ ابن كثير، طبعة: دار طيبة للنشر والتوزيع، الثانية ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٤. تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة: مؤسسة الرسالة، الأولى ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٥. تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، طبعة: دار الكتاب العربي – القاهرة ١٩٦٧م، وطبعات أخرى.

٦. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تعليق: عزت الدغاس، طبعة: دار الدعوة – سوريا، الأولى ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٧. السيرة النبوية، الحافظ ابن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، طبعة: دار المعرفة للطبع والنشر والتوزيع – بيروت ١٩٧٦م.

٨. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، طبعة: مصفى البابي الحلبي، الأولى ١٣٥٥هـ.

٩. شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري = ابن دقيق العيد، طبعة: مؤسسة الريان، السادسة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
١٠. شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، طبعة: المكتب الإسلامي ١٣٩١هـ.
١١. شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت، الأولى ١٤١٠هـ.
١٢. صحيح البخاري، تحقيق: د/ مصطفى ديب البغا، طبعة: دار ابن كثير - اليمامة – بيروت، الثالثة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، وطبعات أخرى.
١٣. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة: دار إحياء الكتب العربية – القاهرة.
١٤. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، تحقيق: إحسان عباس، طبعة: دار صادر – بيروت، الأولى ١٩٦٧م.
١٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري، الحافظ ابن حجر العسقلاني، طبعة: دار الفكر – بيروت.
١٦. فتوح مصر وأخبارها، عبد الرحمن عبد الله القرشي، طبعة: دار القلم - بيروت ١٩٩٦م.
١٧. الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ابن تيمية، طبعة: المكتبة الإسلامية ١٣٩٧هـ.
١٨. القاموس المحيط للفيروزآبادي، طبعة: المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٠١هـ.
١٩. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل بن محمد العجلوني، طبعة: القدسي، الثالثة ١٩٨٨م.
٢٠. لسان العرب، ابن منظور، طبعة: دار لسان العرب - بيروت ١٣٨٩هـ.
٢١. مجموعة التوحيد، ابن تيمية وابن عبد الوهاب، طبعة: دار الفكر - القاهرة ١٩٧٨م.
٢٢. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، طبعة: مطبعة المنارة.
٢٣. المصباح المنير، المقري (محمد بن محمد المقري)، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت ١٣٨٨هـ.
٢٤. مسند الإمام أحمد، طبعة: المكتب الإسلامي، الثانية ١٣٩٨هـ، وطبعات أخرى.
٢٥. الولاء والبراء في الإسلام، محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، طبعة: المكتبة التوفيقية – القاهرة، السابعة ٢٠١٤م.

# البحث العاشر

# مفهوم العلة الأرسطاليسية والإشراك بالله في علم الكلام

إعداد/ د. عبد المصور

جامعة دار الهدى الإسلامية – الهند - كيرالا

بسم الله الرحمن الرحيم

# مُقَدِّمَة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وبعد؛

فقد أدرج الفلاسفة والمعتزلة كثيرًا من المفاهيم والتوصورات في علم الكلام، وأدّى ذلك إلى تلبيس عقائد عموم المسلمين، فتقدّم العلماء الربّانيون لتبيين الحق وتمييز الشراب فيها من السراب، وقد أبطلوا باستمداد من العقل والنقل كثيرًا من القواعد الفلسفية التي طالما أثارت الشبهات وفرّقت الكلمة المسلمين، ونالت العقيدة الإسلامية بذلك منهجًا متحرّرًا من شوائب التعصب والأهواء، وهو الذي نسميه اليوم بعلم الكلام.

ومن الأصول الفلسفية التي جرى فيها البحث بين علماء المسلمين إثبات العلة الأرسطاطاليسية. وقد قرّر العلماء بعد التحليل الدقيق أنّ اعتقاد العلة الأرسطاطاليسية يؤدّي إلى الإشراك بالله، أو إلى البدعة على أقل تقدير.

ومن مزايا علماء الكلام: أنهم لم يسلكوا مسلك النقد الأعمى للفلاسفة والحكماء اليونانيين أمثال: أرسطاطاليس، وسقراط، وجالينوس.. وغيرهم، بل أخذوا ما صفا وتركوا ما كدر؛ لأنّ العدوّ العاقل خير من الصديق الجاهل. وهذه المنهجية قد حلّت كثيرًا من الشبهات والشكوك التي علقت في أذهان المسلمين، ولو راجع الباحثون في هذا العصر الراهن كتب العقيدة لوجدوا فيها حلولًا مقنعة لكثير من الإشكالات التي تطوف في القلوب.

ومن القضايا التي جرى فيها النقاش والجدل في هذا العصر هي قضيّة التكفير والتشريك، فإنّ العلماء قد قتلوا بحثًا عن الأسباب والتصوّرات التي تؤدّي إلى الإشراك بالله، ويتضح ذلك من خلال مناقشتهم في العلة الأرسطاطالسية ومصير من اعتقدها وأثبتها، فإنّ العلّة الأرسطاطاليسية عبارة عن قائلة بأنّ هناك قوة ذاتية في الأشياء تؤثر في إظهار نتائجها وطبائعها، كالنار تكمن فيها قوّة تقتضي التسخين، وكالماء تكمن فيه قوّة تقتضي التبريد والريّ. والمخالفون وهم الجمهور يقولون: إنّ اعتقاد هذه العلّة يخرج

بعض الممكنات عن كونها مخلوقة لله تعالى ويؤدّي إلى الإشراك بالله في أفعاله؛ لأنّ التأثيرات والنتائج التي تتولّد من القوى والطبائع لا تنسب إلى الله مباشرة، ومن ثمّ فكأنّنا قد تصوّرنا للقوى نوعًا من الاستقلال في إظهار النتائج. وإثبات الاستقلال والتأثير لغير الله تعالى شرك كما تقرّر في كتب العقائد. قالوا: فالذي نتوهمه سببًا أو علة فإنّما هو من خلق الله وتقديره، فإنّ الله ﷻ يخلق الإحراق عند مماسة النار بالشيء، وليست في النار قوة تؤثر بذاتها في الإحراق، وإنّما الذي يوجد بين النار والإحراق.

فمن هذا التحليل يتبين لكلّ باحث بطلان تشريك المتوسلين والمستغيثين بالأولياء مع اعتقادهم بأنّ الله هو الخالق وحده، وأنّ الاستقلال والتصرف في الأمور لا يليق إلاّ بالله تعالى، ويندرج أيضًا في هذا البحث مدى تطابق تقسيم بعض المسلمين التوحيد إلى ربوبية وألوهية مع الميزان العقل والنقل؛ لأنّ هذا التقسيم يؤدّي إلى تكفير كل من دعا بـ"يا رسول الله" أو "يا وليّ الله"، حتى ولو لم يعتقد التأثير فيهم؛ وذلك لزعمهم بأنّ مشركي مكّة كانوا يتمسكون بما يسمى بتوحيد الربوبية، وإنّما أخلّوا بتوحيد الألوهية – أي: توحيد القصد والطلب والدعاء – وأن من يتوسلون بالأولياء سيقعون في نفس المنزلق الذي وقعوا فيه.

وقد ابتليت الأمة المسلمة منذ زمن قليل، بالتكفير والتشريك لمجرد الآراء الاجتهادية التي يبديها بعضهم، ولا شك أنّ هذه بدعة طارئة ينبغي أن نحاربها ونقطع من جذورها لنعود إلى أمن وسلام، فإنّ الجرأة على التكفير تسد أبواب الحوار السلمي الذي جعله الإسلام سلّما لإزالة الشبهات ودفع الشكوك، وقد قال الله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾، ومعنى الجدل: الأخذ والعطاء – أي: نأخذ من الناس آراءهم ونعطي لهم آراءنا – فحينئذ يتميز الحق من الباطل.

ولقد نشأت في العصور الماضية فرق مختلفة تنتمي إلى الإسلام وتبدي آراءهم الغريبة، ولكنهم تجمعوا في صعيد البحث العلمي، فذابت شبهاتهم في غمار المناقشات الهادئة. فنحن ندعوا جميع الفئات الإسلامية لضرورة اللجوء إلى هذا المنهج النبيل.

## ما هي العلة الأرسطاطاليسية؟

وهي عبارة عن فلسفة قائلة بأن الأشياء والمواد تكمن فيها أسباب ذاتية تظهر طبائعها، وهذا من أكبر الأفكار التي يقوم عليها منطق الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطاطاليس. وسبب جنوحهم إلى هذا الرأي يتمثل في أنهم نظروا إلى الأشياء فوجدوا لها طبائع خاصة مقترنة بها، مثل النار والإحراق والطعام والشبع والسكين والقطع. وسموا السابق سببًا (cause) حقيقيًا، واللاحق مسببًا (effect). وهذا الاقتران المستمر أورث شعورًا نفسيًا بأن السبب الحقيقي للإحراق هو النار، والقطع هو السكين.. وهلم جرا، وقد أنكروا أن يكون وراء ذلك أي مؤثر خارجي.

*****

## الاتجاهان اثنان

وهناك اتجاهان اثنان في إثبات العلة الأرسطاطاليسية؛ أما الأول: فهو مذهب الفلاسفة أمثال أرسطاطاليس وغيره، يقولون: إن الأشياء تحمل في داخلها هذه الطبائع والقوى بذاتها. وأما الاتجاه الثاني: فهو مذهب الفلاسفة الإسلاميين كابن رشد والفارابي، يقولون: إن الله قد أودع فيها هذه الطبائع في الأشياء، فهي تؤدي وظائفها بذاتها. والجامع المشترك بين كل من النظريتين هو إثبات فاعلية للمواد والأشياء دون ما حاجة إلى قيومية الله ﷻ. وقد اتفق العلماء كلهم على أن إثباتها على طريقة الفلاسفة محض شرك وكفر. وأما إثباتها على طريقة الفلاسفة الإسلاميين فهو بدعة عند أكثر العلماء وشرك عند بعضهم[1].

---

(١) شرح الخريدة البهية.

## موقف العلماء وأدلتهم من العقل والنقل

أنكر جمهور علماء المسلمين وجود العلة الأرسطاطاليسية كما توهم الفلاسفة من الإسلاميين وغيرهم، وحكموا بأن هذا التصور يؤدي إلى الإشراك بالله أو البدعة على أقل تقدير. **وفي الحقيقة:** إنّ إثبات هذه العلة ينافي صفة القيومية التي أثبتها الله ﷻ لنفسه. ومعنى القيوم - كما قال الزمخشري وغيره - الدائم القيام لتدبير خلقه[1].

وإذا تصورنا أن الأشياء تؤدي وظائفها بذواتها من غير حاجة إلى خلق الله تعالى، فكأننا قد أخرجنا نتائج القوى والطبائع التي هي من جملة الممكنات عن كونها مخلوقة مدبرة لله تعالى، فلا يصح أن يقال: إن الله ﷻ هو الذي خلق الشبع بعد الأكل والإحراق بعد مماسة النار. وفي ذلك مخالفة حادة لقول الله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾؛ لأن الشيء يطلق على كل موجود، وقد بالغ بعضهم حتى وسعوا معنى الشيء، وقالوا: إنه يشمل الواجب والمستحيل والممكن.

وإذا جنحنا إلى إثبات هذه العلة لتعطل معنى قول الله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ﴾[2]؛ إذ إن كلمة ﴿يُمۡسِكُ﴾ تحمل معنى التجدد والاستمرار. فإن رعاية الله تعالى لأمور السماوات والأرض تتم بشكل مستمر، فسبب عدم زوال السماوات والأرض: إمساك الله تعالى على الدوام. وإذا قلنا بالعلة فإن الأشياء بفضل وجود هذه القوى تؤدي مهماتها استقلالًا دون أي حاجة إلى تقدير الله تعالى، فتكون أشبه بالكمفيوتر أو الربوت (Robot) التي إنّما توضع فيها البرامج التوجيهية فقط، ومن ثم فهي تؤدي وظائفها دون عون من صاحبها. وهذا الاعتقاد يتناقض مع تدبير الله تعالى وتقديره للأشياء، والله تعالى يقول ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥٓ أَلۡفَ سَنَةٖ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[3].

---

(١) البحر المحيط (٢/ ٦٠٨).

(٢) سورة فاطر (٤١).

(٣) سورة السجدة (٥).

وقد ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على أن الله ﷻ هو الذي يخلق الأجسام ويخلق وظائفها بشكل مستمر، ومن ثم.. فلا يكون للقوى والطبائع أي تأثير ذاتي؛ لأن القوة عرض، والعرض ما لا قيام له بذاته، وبقاء تلك القوة من غير زوال عرض آخر، وقيام العرض على العرض مستحيل، فالقوة إذن.. تحتاج إلى إبقائها في كل حين، ولا يتولى هذا الإبقاء إلا الله تعالى[1].

وهناك أيضًا دلائل عديدة تدل على أن الله ﷻ يخلق النتائج والآثار، وأن الفاعلية لا تنسب إلا إلى الله، ومنها قول الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾[2]، فإن الله ﷻ يقوم برعاية أمور السماوات والأرض بشكل مستمر. ونعلم يقينا أن فعل ﴿تَقُومَ﴾ تدل على التجدد والحدوث.

وفي القرآن آيات كثيرة توهم على السببية الحقيقية للأشياء: نحو قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾[3]. ونحو ﴿فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾[4]، ولكن الله يبين أن هذه الآيات إنما تدل على السببية الجعلية (Secondary Cause)، ويحذر الإنسان من أن يفهمها على ظواهرها، وذلك في آيات مصرحة بأن السبب الحقيقي هو الله.

والله تعالى يقول: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾[5]، يعني ليست في الفلك قوة مودعة تستقل في حملكم على الماء، وإنما الحامل الحقيقي هو الله. وكذلك قول الله ﷻ: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾[6]. ويقول الله عن نوح عليه السلام وسفينته: ﴿وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ﴾[7]، يقول: إن السفينة مركبة من مجرد ألواح ودسر، فهي إذن ضعيفة لا تقوى أن تحمل أمة، ولكن مهما كان الحامل الحقيقي هو الله فلا التفات إلى ضعفها أصلًا.

---

(١) شرح العقائد (ص٢٩).

(٢) سورة الروم (٢٥).

(٣) سورة الأعراف (٥٧).

(٤) سورة النمل (٦٠).

(٥) سورتي: المؤمنون (٢٢)، وغافر (٨٠).

(٦) سورة يس (٤١).

(٧) سورة القمر (١٣).

ويقول الله تعالى: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرِىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾[1]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[2]، وقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[3]. فهل أثبت الله أي قوة مودعة في الأشياء تستقل بإظهار نتائجها مستغنية عن الله؟

*****

## هل يتفق القرآن مع نظرية الصيرورة والحركة؟

**الصيرورة**: عبارة عن نظرية قائلة بأن الأشياء والمواد تتعرض للحدوث والتجدد في كل حين، إلّا أنّ الحس لمّا لم يميّز بين الشيء ومثله فيظن أن المتجدّد عين المنقضي. وقد جرت البحوث في صحة هذه النظرية في هذا العصر الراهن، وسبق إلى هذا التصور الفيلسوف المشهور "هيروقليط" وقال: «نحن لا نستحم من النهر الواحد، بل نستحم من أنهار متجددة».

إن الأعيان أو الأشياء معدومة في نفسها موجودة بخلق الله، والأصل عدمها، ثم طرأ عليها الحدوث بتكوين الله وإيجاده، وعندما ينقطع انتسابها إلى الله فستعود الأشياء كلها إلى حالتها الأصلية، وهي العدم المحض! فالأشياء كلها في حاجة ماسة إلى رعاية الله ﷻ، فيستحيل أن تؤدي وظائفها بذاتها من باب أولى دونها عون مستمر من الله.

وقد سمى علماء الكلام هذا التصور بتجدد الأمثال، وهو الذي وصل إليه الاكتشاف العلمي الحديث من أن المادة تتكون من ذرات، وأن كل ذرة تحتاج لاتصالها إلى تحركات كيميائية من الإلكترونات.

وقد اكتشف العلم أيضًا بأن خلايا جسم الإنسان تتعرض للحدوث والعدم في كل آن. ويؤيده قول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[4]، والمعنى: إن الله يخلق على الدوام ثم

(١) سورة هود (٤١).

(٢) سورة يونس (٢٢).

(٣) سورة الإسراء (٧٠).

(٤) سورة الروم (٢٧).

يعيده؛ لأن صيغة المستقبل تفيد التجدد والحدوث. ولو كان مراد الله محصورًا في بدأ الخلق وحشر الأجساد لكان له أن يكتفي بـ"بدأ الخلق" بدلًا من "يبدأ الخلق" التي تدل على معنى الحدوث والتجدد. وقال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾[1].

وفي هذا العصر الراهن.. لقد تطور العلم الحديث كثيرًا، وبحث العلماء عن الجواهر التي تتكون منها الأشياء، وقالوا: إن ذرات الأشياء تنقسم الي النيترونات والبروتونات والإلكترونات، وهي أيضًا تقبل الانقسام إلى ذريرات مختلفة، وسموا لها أسماء. وقالوا: إن وراء هذه الذريرات تختفي أوتار دقيقة (Strings). ويقال لهذه النظرية نظرية الأوتار الفائقة (super string theory)، وهذه الأوتار تتحول إلي موجات ضوئية (light wives) عن طريق العملية الكيميائية – حسب رأيهم – فوجود الأشياء يحتاج إلى تيار هذه الموجات في كل وقت وحين. ويقال لهذا التيار الضوئي قوة الموجات الضوئية (hi-photicity force) .

وإذا تبين هذا.. علمنا أن الأشياء إذا تخلى الله عنها وتركها لأنفسها صارت معدومة، ومن ثم فهي تكون عاجزة عن إظهار طبائعها وقواها.

وقد ذكر الإمام البيضاوي رَحِمَهُ اللَّهُ هذه الحقيقة عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[2]، وهو يقول: «وفيه دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة إلى المبقي حال بقائها. وإذا قلنا: إن الأشياء تستقل ببقائها ووظائفها وكأنما جوّزنا تخلف العلة عن المعلول؛ لأن العلة في وجودها وبقائها هي انتسابها إلى الله، فإذا انقطع هذا الانتساب انقطع المعلول».

وقد قرر ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أيضًا هذه الحقيقة بجلاء حينما سئل عن معنى قول رسول الله ﷺ: «**أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد "ألا كل شيء ما خلا الله باطل"**»، وهو يقول: الثاني/ أن كل ما خلا الله فهو معدوم بنفسه، ليس له من نفسه وجود ولا حركة ولا عمل ولا نفع لغيره منه. إذ ذلك جميعه خلق الله وإبداعه وبرءه وتصويره.

(١) سورة الروم (١١).

(٢) سورة الفاتحة (٢).

فكل الأشياء إذا تخلى الله عنها فهي باطة، يكفي في عدمها وبطلانها نفس تخليه عنها، وألا يقيمها هو بخلقه ورزقه، وإذا كانت باطلة في أنفسها - والحق إنما هو لله وبالله ومن الله - صدق قول القائل: **"ألا كل شيء ما خلا الله باطل"**»[1].

*****

## ما هي حكمة الله في قانون السببية؟

ومن عظيم حكمة الله تعالي أن الله قرن بين ما نسمي أسبابًا ومسببات بشكل دائم، ليتم تعامل الناس مع الكون، ولأن يحوزوا فضل الجد والتشمير. وقد أعلن الله ﷻ أنه أخضع سننه في الكون لقانون الأسباب والمسببات وإن كانت السببية جعلية.

وقد كابد الأنبياء والمرسلون كثيرًا من المشقات والمصائب في سبيل دعوتهم إلى الله. أليس الله ﷻ قادرًا على أن يحقق لهم مقاصدهم دون ما حاجة إلى الأخذ بالأسباب؛ لأنهم خواص عباده وأشرف خلقه؟ أليس الله ﷻ قادرًا على أن ينجي نوحًا وأصحابه من غير سفينة؟ وكل ذلك لحكم عظيمة لا ندري تفاصيلها.

وقد يأمر الله عباده أن يأخذوا بالأسباب ليمنحهم أجور السعي والعمل. وتتجلى هذه الحقيقة واضحة من خلال قول الله تعالى لمريم عليها السلام: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا﴾[2]، يأمر الله مريم أن تهز بجذع النخلة اليابسة لتساقط رطبًا جنيًا، ونعلم يقينا أن هز جذع النخلة ليس من الأسباب العادية لتساقط الرطب، فهلا وضع الله تعالى الثمار أمامها من غير حاجة إلى الهز وما ذلك؟ إلا أنّ لله فيه حكمًا بالغة، وإرادة لإعطاء ثواب السعي والاجتهاد.

*****

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٤٢٥).

(٢) سورة مريم (٢٥).

## التفريق بين الأمور العادية وغير العادية

وأما إذا قلنا إن الأمور الخارقة للعادة من خلق الله وتقديره والأمور العادية المألوفة من تقدير الخلائق فقول باطل لا تنهض له حجة. ليت شعري من أين وجدنا هذا التفريق؟ فحكمنا بأن الأول من خلق الله والثاني ليس كذلك! بل إنّ كل شيء بخلق الله وتقديره، كما قال الله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾(1)، ومن ثم فلا فرق بينهما إلاّ طول الاقتران والألف في الأول.

ولعمر الله.. لقد خدع بهذا التفريق بعض من ينتسبون إلى السلفية وجاءوا بتعريف غريب للشرك ألا وهو اعتقاد حصول شيء غير عادي عن طريق المخلوق. وفي طليعة من روّجوا أمثال هذا التعريف "رشيد رضا". وكفّروا بهذا التعريف الواهي عموم المسلمين الذين يتوسلون بالأنبياء والأولياء ويرجون بركتهم بفيض إلهي.

وقد فرق ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين التوسل في حياة رسول الله ﷺ، والتوسل بعد مماته؛ فحكم بأن الأول جائز، والثاني حرام. ولكنه أجاز التوسل بالأعمال دون الأشخاص، وقال أيضًا: إن الإمام أحمد بن حنبل قد جوّز التوسل برسول الله ﷺ(2).

والإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان من أكبر المجادلين لمشروعية التوسل، إلا أنه قد اضطرب في هذا الأمر. وقد جعل حديث توسل آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ صالحًا للاستشهاد والتفسير في فتاويه. فليس بدعًا من الأمر أن يخطأ الرجل أو يصيب. ونسأل الله تعالى أن يشملنا عفوه وغفرانه. ولكن العجب كل العجب من بعض المسلمين الذين ينطلقون إلى بعض الآراء الاجتهادية التي أبداها ابن تيمية، ويجعلون من تلك الآراء التي تتعرض للخطأ أو الصواب شعارًا للإسلام الوحيد الذي لا محيد عنه إلا إلى الشرك والضلال، في حين أن المسلمين في حاجة ماسة إلى الاتفاق والائتلاف. وهم يعرضون كل الإعراض عن الاحتمالات التي ذكرها ابن تيمية نفسه وجمهور علماء المسلمين في هذا الموضوع.

---

(1) سورة النساء (78).

(2) مجموع الفتاوى (1/ 140).

ولا نجد لهذا التفريق أي مسوغ؛ لأن العلة التي يشرع لها التوسل هي فضل المتوسل به عند الله وجاهه، فلا فرق في ذلك بين الحياة والمات. نعم يكون هذا التوسل شركًا إذا اعتقد المتوسل في الأنبياء والأولياء التأثير والاستقلال في تصرف الأمور كما أشرنا في إثبات العلة الأرسطاطاليسية. أما من اعتقد أن كل أمر إنما يتم بإذن الله تعالى فلا يخرجه التوسل والاستغاثة من حظيرة الإسلام قيد أنملة.

وليس أدل على هذه الحقيقة إلا قول الله تعالى عن عيسى عليه السلام أنه قال: ﴿وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[1]، فإن إحياء الموتى ليس من عادات البشر، فلكيلا تتوهم فيه الألوهية أردف الله قائلًا ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ أي: بخلق الله وتقديره. وهذه الآية دليل واضح على أن من نسب أي فعل إلى أي مخلوق مع اعتقاد أن الله هو الفاعل الحقيقي فلا يكون من المشركين. وإذا كان اعتقاد حصول شيء عن طريق غير عادي شركًا لكان سؤال سليمان عليه السلام لآصف بن برخيا للإتيان بعرش بلقيس مخالفًا للأسلام، ولكان اقتراح يوسف عليه السلام لوضع قميصه على وجه أبيه ليرتد بصيرًا رضا بالكفر.

*****

## موقف ابن تيمية رحمه الله من العلة

لقد اشتد نكير ابن تيمية على الأشاعرة وأصحاب المذاهب الأربعة حيث أنكروا طبائع الأشياء وقوتها. يقول في فتاويه: «ومن الناس من ينكر القوى والطبائع، كما هو قول أبي الحسن ومن تبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم. وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع ينكرون الأسباب أيضًا، ويقولون: إن الله يفعل عندها لا بها، فيقولون: إن الله لا يشبع بالخبز، ولا يروي بالماء، ولا ينبت الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به. وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل». إلى أن قال: «والناس جميعًا يعلمون بحسهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض، كما يعلمون أن الشبع يحصل

---

(١) سورة آل عمران (٤٩).

بالأكل لا بالعد، ويحصل بأكل الطعام لا بأكل الحصى، وأن الماء سبب لحياة النبات والحيوان كما قال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾(١)، وأن الحيوان يروى بشرب الماء لا بالمشي، ومثل ذلك كثير»(٢).

ومن تأمل في هذا الكلام رأى أن ابن تيمية يميل إلى رأي الفلاسفة الإسلاميين، كابن رشد والفارابي الذي يكون ابتداعًا في الدين عند أكثر أهل السنة والجماعة، أو يكون شركًا عند بعضهم كما يقرر الشيخ الدردير في كتابه "الخريدة البهية". ولا نستطيع أن نقول إن هذا الكلام ناشئ عن قناعته العقلية، وأكبر الظن أن باعثه على هذا النوع من النقد هو مخالفته لطريقة علماء الكلام الذين يعبر عنهم ابن تيمية بأن أنظارهم فاسدة لا طائلة تحتها في أكثر من موضع في فتاويه. وقد أنحى باللائمة المريرة على علماء الكلام كالغزالي والرازي. والعجب أنه لا يهمه من جراء نقده وطعنه أن ينحرف هو إلى مثل هذا التصور الخطير.

وقد وقع لابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ تناقض عجيب مع نفسه في إثبات العلة الأرسطاطاليسية، وقد أثبتها أولًا على طريقة الفلاسفة الإسلاميين، ثم نفاها ثانيًا في إيضاح يتعلق بحديث رسول الله ﷺ: «**أصدق كلمة قالها شاعر "ألا كل شيء ما خلا الله باطل"**»، وقد نقلنا قوله في ذلك سابقًا.

*****

## خلق أفعال العباد

لقد تكلّم العلماء قديمًا وحديثًا عن أفعال العباد وحريتهم التي يتمتعون بها، ومنهم سقراط وأرسطاليس وأفلاطون.. وغيرهم، ونشأت في الأمة الإسلامية فرقتان؛ إحداها: الجبرية القائلة بأنّ العباد لا اختيار لهم، وأنّ الله يجبرهم على فعل الطاعة والمعاصي. والأخرى: فرقة القدرية القائلة بأنّ العباد هم الذين يحدثون أفعالهم وينفون القضاء والقدر.

(١) سورة الأنبياء (٣٠).

(٢) الرد على المناطقة (مجموع الفتاوى) (٩/ ٢٨٧).

والأشاعرة قالوا إنّ الله قد متّع العباد بالكسب والاختيار، والله هو الخالق لأفعال العباد حسب اختيارهم. والمعتزلة ينسبون خلق الأفعال إلى الإنسان. فيلزمهم إثبات العلّة الأرسطاطاليسية التي طالما جادلنا عنها وناقشنا فيها؛ لأنّا إذا جنحنا إلى القول بأنّ الإنسان هو الخالق لأفعاله فكأنّما نعطي للإنسان فاعلية وقوة يؤدّي بها مهمّاته بنفسه. وهي عين العلّة الأرسطاطاليسية التي دلّ القرآن والسنة على خلافها.

## منطق العبوديّة وإثبات الاختيار للإنسان:

ولله تعالى أن يفعل بعباده ما يشاء كما يشاء؛ لأنّه يقول: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾(١)، ولو أنّ الله عذّب أهل السماوات وأهل أرضه عذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم كانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم، كما ثبت في الحديث الشريف.

والظلم في حق الله محال؛ لأنّ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بدون إذنه، وهذا لا يليق في حق الله تعالى؛ لأنّ الكلّ ملك له. أمّا ما ورد في القرآن الكريم من نسبة الظلم إلى الله تعالى نحو: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾(٢)، فيحمل على أنّ الله قد جعل عقاب المطيعين ظلمًا من قبل نفسه تفضلًا منه وإحسانا.

كما قال الله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾(٣)، يعني أوجب على نفسه الرحمة. ولا ينسب إلى الله تعالى أيّ وجوب، وهذا هو منطق العبودية. ولكن القرآن يثبت للإنسان مشيئة واختيارًا حيث يقول الله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾(٤).

وقد أعلن الله عن نفسه بأنه لا يضلّ إلاّ من اختار الضلالة، ولا يهدي إلا من آثر تقوى الله تعالى في حين أنّ عكسه جائز عليه. وقد قال الله تعالى ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم

---

(١) سورة الأنبياء (٢٣).

(٢) سورة النساء (٤٠).

(٣) سورة الأنعام (٥٤).

(٤) سورة الكهف (٢٩).

مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾(١)، وقال: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾(٢)، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ﴾(٣).

ولو كان القول بالجبر والاضطرار حقًا لبطلت قاعدة التكليف، ولا يستحق المحسن مدحًا ولا المسيئ ذمًا. والله تعالى يقول: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾(٤)، أي من اضطرّ في تناول الميتة حال الضرورة فلا إثم عليه؛ لأنّ التكليف إنّما يكون بعد تحقق قدرة الترك والفعل.

## هل تقدح خالقية الله تعالى في اختيار الإنسان؟

وقد سبق آنفًا أنّ الله قد أثبت للإنسان مشيئة واختيارًا قال الله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾(٥)، ومعلوم لكلّ عاقل أن مفهوم الجبر يتناقض مع مفهوم المشيئة بشكل كلّي. وتحقيق ذلك أنّا إذا ألقينا رجلًا في البحر فهل يقال عنه إنّه شاء أن يغرق نفسه في اليم واختار لنفسه هذه المصيبة؟

ولا يقدح خلق الله الأفعال في اختيار الإنسان بوجه من الوجوه؛ لأن الله حكيم قادر على أن يخلق لنا اختيارًا ومشيئة من غير جبر، والله على ما يشاء قدير. والقرآن يبين لنا عن أحوال المشركين الذين يعتذرون عند الله بمشيئته، فيدحض الله حجتهم ويقول إنها يقولون ذلك عن ظن وتخمين، حيث قال ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ﴾(٦)، وقال في سورة المؤمنين: ﴿قَالُواْ رَبَّنَا غَلَبَتۡ عَلَيۡنَا شِقۡوَتُنَا وَكُنَّا قَوۡمٗا ضَآلِّينَ﴾(٧)، ولو كان هذا الاعتذار مقبولًا لقبله الله الذي هو أرحم بعباده.

---

(١) سورة المائدة (١٦).

(٢) سورة البقرة (٢٦).

(٣) سورة غافر (٢٨).

(٤) سورة البقرة (١٧٣).

(٥) سورة الكهف (٢٩).

(٦) سورة الأنعام (١٤٨).

(٧) سورة المؤمنين (١٠٦).

والحقيقة.. أن الله لا يقدّر الضلالة إلا من علم الله أنه لا يهتدي، وقد قال الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَـٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾(١)، دلّت هذه الآية على أنّ الله لا يضلّ إلاّ من علم الله أنّه ضال. والعلم صفة كاشفة وليست صفة مؤثرة، فلا تأثير للعلم في كون الرجل كافرًا أو مؤمنًا، فإن الله قد علم من أبي جهل أزلًا بأنه سيصير كافرًا باختياره في الدنيا، فأراد ذلك منه.

وقد ذكر الإمام العلامة النسفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه الحقيقة في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَآلِّينَ﴾(٢)، قال: «وقول أهل التأويل: "غلب علينا ما كتب علينا من الشقاوة" لا يصح؛ لأنه إنما يكتب ما يفعل العبد وما يعلم أنه يختاره، ولا يكتب غير الذي علم أنه يختاره، فلا يكون مغلوبًا ومضطرًا في الفعل؛ وهذا لأنهم إنما يقولون ذلك القول اعتذارًا لما كان منهم من التفريط في أمره».

ولا يقال: ما دام أنّ الله هو الذي متع الإنسان بالاختيار، فهو إذًا لا يملك الاختيار. وهذا كما يقال ما دام أنّ الله ﷻ هو الذي ملّكني المال، فأنا لا أملك المال. ولا يخفى على العاقل فساد هذا القول، أو ليس هناك أيّ فرق بين من متّعه الله بالاختيار ومن سلب عنه الاختيار؟ وبين من أغناه الله ومن أفقره؟ فالأول: مسؤول عن هذه النعمة وأداء حقوقها، والثاني: لا يكون كذلك.

فإنّ الأرض والجبال والسماوات لا تملك أيّ اختيار، فهي إذن مجبورة مقهورة تحت قدرة الله تعالى؛ ولكنّ الإنسان بفضل الله وكرمه يتمتّع بها كان جديرًا أن يشكر الله تعالى عليه من حرّية الإرادة واتخاذ القرار، فهو إذن مسؤول عن هذه الأمانة. وتتجلّى هذه الحقيقة واضحة في قول الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾(٣)، أي: لمّا عرض الله التكاليف الإلهية للسماوات والأرض ووعد لامتثالها أجرًا عظيمًا وتوعّد

---

(١) سورة الجاثية (٢٣).

(٢) سورة المؤمنين (١٠٦).

(٣) سورة الأحزاب (٧٢).

لمخالفتها عقابًا شديدًا أبين أن يحملنها ورضين أن يكنّ مقهورات مسخّرات تحت القدرة الإلهية، ولكنّ الإنسان المتمثل في آدم عليه السلام حمل هذه الأمانة، وهو جاهل بما سيؤول إليه أمره من التقصير في هذه الأمانة.

## الدلائل النقلية على خلق أفعال العباد:

وهناك دلائل كثيرة يفيض بها القرآن والسنة على أنّ الله هو الذي يخلق أفعال العباد؛ منها قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]، أي: إنّ الله خلقكم وخلق عملكم على أنّ "ما" مصدرية؛ لأن لا يحتاج إلى حذف الضمير، وهذا هو الراجح؛ لأنّ الأصل عدم الحذف. أو معمولكم على أنّ "ما" موصولة، ويشمل الأفعال؛ لأنّا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لم يرد بالفعل المعنى المصدرية الذي هو الإيجاد والاختراع، بل ما يتعلق به من الحركات والسكنات.

ومنها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، ويندرج في معنى الشيء أفعال العباد بدليل قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾[2]، دلّت هذه الآية على أنّ فعل العبد شيء، ومن ثمّ فهو مخلوق لله.

وقد ورد في حديث النبي ﷺ أنه قال: «**إنّ الله يصنع كلّ صانع وصنعته**»[3]. ونظير هذا قول الله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ﴾[4]، فإنّ الله ﷻ نسب جعل البيوت التي يتخذها الناس إلى نفسه.

وكذلك قول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾[5]، فكونهم أئمة يدعون إلى النار من خلق الله وتقديره.

---

(١) سورة الصافات (٩٦).

(٢) سورة الكهف (٢٣).

(٣) الحديث صحيح. أخرجه البخاري في صحيحه - في خلق أفعال العباد (ح٩٢)؛ والحاكم في المستدرك (ص١٨٥). وقال حديث صحيح على شرط المسلم.

(٤) سورة النحل (٨٠).

(٥) سورة القصص (٤١).

## الدلائل العقليّة:

### أولًا/ الخلق يستلزم العلم بتفاصيل المخلوق:

وقد استدل العلماء الكلام على خلق أفعال العباد بوجوه؛ **الأوّل**: أنّ العبد لو كان خالقًا لأفعاله لكان هو عالمًا بتفاصيلها؛ لأنّ إيجاد الشيء بالقدرة يستلزم العلم به، إذا مشينا من موضع إلى موضع فلا ندري كم خطوة خطوناها ولا ندري كيفية الحركات والسكنات من السرعة والبطء، وإذا ركّزنا اهتمامنا في فعل واحد غفلنا عن كثير من الأفعال التي نفعلها، وهذا في ظاهر أفعالنا. وأمّا في باطن أفعالنا، فالأمر فيه عجيب؛ لأنّا إذا تأمّلنا في حركات الأعضاء في المشي والأكل والبطش والتفكّر وما يجري في باطن بدننا من العمليات البيولجية من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب وغيرها، فلا ندري تفاصيلها، ويؤيد هذه القاعدة – أي: الخلق يستلزم العلم عن المخلوق – قول الله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝١٣ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[1]، ولما أسر المشرقون قولهم وطعنهم في رسول الله ﷺ؛ لأن لا يسمعه الله تعالى أنزل هذه الآية، وقال: إنّ إسرار القول وإجهاره من خلق الله تعالى والخالق يعلم المخلوق.

### ثانيًا/ دهشة العلماء الفيزيائيين لتحليل عملية الإبصار:

ولما تبيّن للعلماء الفيزيائيين والكيميائيين بطلان كثير من النظريات التي كانوا يحتضنونها في صدورهم، وظنّوا أنّها حقائق ثابتة، طوّروا البحث وحاولوا لتوسيع دائرة معارفه، وقد أخذوا يلاحظون الفرق بين عملية الإبصار التي تتمّ على سطح العلم وبين إدراك الرائي اللون.

وأمّا عملية الإبصار؛ فهي تتم عن طريق عدسة العين وشبكيتها والأعصاب البصرية التي تنقل مقلوبًا إلى خريطة الدماغ، وكلها كانت خاضعة لتحليلات فيزيائية وكيميائية، ولكنّ إدراك الرائي للون الشيء حقيقة مستقلة عن هذه تحويلات كلها، كيف تتبدل الألوان في داخل الدماغ في حين أنّ الدماغ خال

---

(١) سورة الملك (١٣، ١٤).

عن الضوء المادي؟ وقد عجز العلماء الفيزيائيون أن يخضعوا عملية الإدراك لتحليل دقيق، فلا ينتهي هذا الإشكال إلاّ بأن يقروا بأنّ الإدراك نور يقذفه الله تعالى في الدماغ، وأنّ الله هو الذي يخلق أفعال العباد.

*****

# الباب الثاني

# علاقة العلة الأرسطاطاليسية مع الإشراك بالله

# (ضوابط التوحيد وأسباب الشرك)

التوحيد عبارة عن اعتقاد وحدة الله تعالى ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا[1]. ومن اعتقد أن ذاتًا يشبه ذات الله تعالى فهو مشرك باتفاق العلماء؛ لأن ذات الله قديم واجب الوجود، وقد وقع المجوس في هذا الشرك حيث أثبتوا إلهين في الأزل.

وأما اعتقاد وحدته في صفاته فيتمثل في التصديق القلبي بأن صفات غير الله تعالى لا تشبه بصفاته بشكل من الأشكال؛ لأن صفات الله تعالى قديمة لذاته، وصفات المخلوقات محدثة مخلوقة لله تعالى. وعلى هذا.. من اعتقد أن صفات المخلوقات ليست من خلق الله فهو من المشركين.

وأما اعتقاد وحدته في أفعاله فهو أن الله وحده هو الخالق والمتصرف في ملكه والمدبّر لجميع حركات العالم استقلالًا، وتصرفات العباد وأفعالهم لا تجري إلا بإرادة الله وقدرته، والله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2].

وأما المعتزلة القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة منهم، فلا نقول إنهم مشركون؛ لأنهم لم يثبتوا خالقية كخالقية الله ﷻ؛ ولأنهم يعتقدون أن العباد لا يخلقون أفعالهم إلا بالقدرة التي متعها الله للإنسان، ولكنهم

---

(١) لوامع الأنوار (ص٥٧).

(٢) سورة الصافات (٩٦).

في ذلك محجوبون عن كثير من النصوص التي تنفي تأثير العباد واستقلالهم. وقد بالغ علماء ما وراء النهر في تضليلهم حتى قالو إن المجوس أسعد حالًا منهم؛ لأنهم إنّما أثبتوا إلهين والمعتزلة يلزمهم اعتقاد آلهة مختلفة.

وقد ورد في القرآن الكريم آيات تنسب الله ﷻ فيها بعض صفاته للمخلوقات، وقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1]. وقد ورد أيضًا: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[2].

هناك فرق هائل بين الرأفة التي يتصف بها الله ﷻ، والرأفة التي يتصف بها رسول الله ﷺ؛ لأن الأولى مخلوقة لله تعالى لا تأثير فيها للنبي ﷺ في إيجادها. وقد وصف الله الإنسان بأن الله قد جعله سميعًا بصيرًا في قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[3]، ووصف نفسه أيضًا بأنه سميع بصير. والفرق بين الصفتين بيّن؛ إذن ليس الإشراك في إثبات صفات الله تعالى للمخلوقات، وإنما الإشراك أن يقال إن بينهما شبهًا، وذلك مخالفة صريحة لقول الله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[4]، أي: شبيه.

وكذلك إن لله فعلًا وللعبد فعلًا، وفعل الله - كما قلنا - التصرف في جميع الممكنات بالخلق والتدبير على وجه الاستقلال. وأما أفعال العباد فهي مخلوقة من الله كما قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[5].

وإذا قلنا إن للعبد فعلًا يتم من غير خلق الله وتقديره، فقد خالفنا قول الله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾[6]، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[7]، هذه الآية تشمل جميع الأشياء حتى أفعال العباد، حيث قال ابن عباس في تفسيرها: «إنا كل شيء خلقناه بقدر حتى العجز والكَيْس»[1].

---

(١) سورة التوبة (١٢٨).

(٢) سورة النور (٢٠).

(٣) سورة الإنسان (٢).

(٤) سورة الإخلاص (٤).

(٥) سورة الصافات (٩٦).

(٦) سورتي: الرعد (١٦)، والزمر (٦٢).

(٧) سورة القمر (٤٩).

ومن هنا.. نتبين أن اعتقاد الاستقلال والتأثير الذاتي لأي مخلوق يؤدي إلى الإشراك بالله، وإثبات العلة الأرسطاطاليسية يعطي للأشياء فاعلية واستقلالًا، ومن نسب الاستقلال والفاعلية إلى الله ﷻ واعتقد أن الله يجري على عباده أمورًا خارقة للعادة، فلن يخرجه هذا التصور من الإسلام أبدًا. قد قال الله تعالى عن عيسى عليه السلام: ﴿وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[2].

*****

## هل يقع الشرك بمجرد القصد والدعاء من دون اعتقاد الاستقلال؟

هذه مسألة طالما جرى فيها النقاش والجدل في الأمة الإسلامية، ووجد فيها روّاد التكفير مرتعًا هنيئًا. والحق إن الشرك لا يقع بمجرد الدعاء كـ"يا رسول الله"، و"يا ولي الله" كما توهم بعض المسلمين؛ لأن من يقومون بهذا الأمر لا يعتقدون بالأنبياء والأولياء التأثير والاستقلال.

وأما نسبة الأفعال إلى غير الله تعالى فإنما هي من قبيل المجاز العقلي، وقد ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة بهذه الكيفية، يقول الله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]، نسب الله الإنبات إلى الأرض على سبيل المجاز العقلي وإن كان المنبت الحقيقي هو الله تعالى. وقد قال الله تعالى: ﴿يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[4]، وقد نسب الله هذا الفعل في هذه الآية إلى نفسه. وهذا كما نسب الله الخلق إلى عيسى عليه السلام في قوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾[5].

---

(١) الحديث صحيح. رواه البخاري في صحيحه – في خلق أفعال العباد (١/ ٤٧).

(٢) سورة آل عمران (٤٩).

(٣) سورة يس (٣٦).

(٤) سورة النحل (١١).

(٥) سورة المائدة (١١٠).

وهنا قد يقول قائل: لقد ذم الله المشركين في مواضع كثيرة وقال عنهم: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾(1)، ومثل: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ﴾(2)، أليست هذه الآيات تدل على أنهم نسبوا جميع أنواع الخلق والتدبير إلى الله تعالى، ومن ثم وقعوا في الشرك بدعائهم واستغاثتهم بآلهتهم، فهل يكون مصير المسلمين المستغيثين مثلهم؟ والجواب: إن هؤلاء المشركين لم يقولوا هذا القول عن إذعان وقبول؛ لأن الله ﷻ يقول بعد ذلك: ﴿فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾، و﴿فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾، وقال الله تعالى في سورة الدخان: ﴿رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ۝٧ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ۖ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝٨ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ يَلْعَبُونَ﴾(3). وقد أعلن الله تعالى أنهم يتيهون في شك وارتياب فيما قالوه.

وإذا قلنا: إن مشركي مكة يعلمون أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، وأن أصنامهم لا تنفعون ولا تضرون، فإن هذا العلم لا يكفي؛ لأن معرفة الحق وإدراكه شيء والإذعان له، وعدم الإنكار شيء آخر. وعندما يدعوهم الرسول ﷺ بالحكمة والموعظة الحسنة، فسيضطرون أن يدركوا هذه الحقيقة، ولكن سرعان ما ينكرونها بعد ذلك ويتظاهرون بالشك والريبة.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ﴾(4)، فإن إنكار الحق بعد معرفته أمر ممكن. وقال الله تعالى عن أبي جهل وأصحابه: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾(5).

---

(1) سورة العنكبوت (٦١).

(2) سورة العنكبوت (٦٣).

(3) سورة الدخان (٦-٩).

(4) سورة النمل (١٤).

(5) سورة الأنعام (٣٣).

وقال الله تعالى عن اليهود: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[1]. وقد جاء رسول الله ﷺ بآيات مبينة تدلهم على ضعف مسلكهم في عبادة الأصنام. فسبب ذم الله تعالى للمشركين يعود إلى أنهم كانوا مرتابين في التوحيد، أو كانوا يجحدون الحق بعد معرفتهم له.

وقد قال الإمام القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه الحقيقة عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿بَلۡ هُمۡ فِي شَكٍّ يَلۡعَبُونَ﴾[2].

*****

## اعتقاد مشركي مكة وتقسيم التوحيد إلى ربوبية وألوهية

لقد قسم ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ التوحيد إلى ربوبية وألوهية، ومرجعه في هذا التقسيم قوله بأن مشركي مكة كانوا يتمسكون بتوحيد الربوبية، ويقرون بأن مدبر الأمور وفاعل الأشياء كلها هو الله، وإنما وقعوا في مزالق الشرك لاستغاثتهم بالآلهة ودعائهم لها، وهذا هو الإشراك في الألوهية – حسب رأيه – وكذلك فإن المسلمين الذين يستغيثون بالأولياء يقعون في نفس الشرك وإن كانوا يعتقدون بتوحيد الربوبية.

ولا نجد هذا القدر من الاحترام والتقدير لمشركي مكة إلا في كتب ابن تيمية وشيعته. وإن كان ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أن مشركي مكة يعتقدون في آلهتهم بأنها لا تستطيع أي شيء إلا بخلق الله وتقديره، فذلك إذن ترقية لهم من مستوى المشركين إلى درجة الموحدين.

ولا نجد في الكتاب ولا في السنة ما يقتضي أن المشركين اعتقدوا في آلهتهم أنها لا تتحرك إلا ضمن مشيئة الله وقدرته، وهناك آيات مصرحة بأنهم جعلوا آلهتهم شفعاء وأولياء من دون الله، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيّٖ وَلَا شَفِيعٍۚ﴾[3]. ومن تأمل في القرآن وجد أن مفهوم ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾

---

(١) سورة البقرة (٨٩).

(٢) سورة الدخان (٩).

(٣) سورة السجدة (٤).

يتناقض مع مفهوم ﴿بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾ بشكل كلي، ومعلوم أن الأول يدل على الاستقلال والخروج عن تقدير الله ومشيئته، والثاني يدل على الانقياد والخضوع لله؛ لأن القرآن قد أثبت أن يكون هناك شفيع بإذن الله مثل قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ﴾(1)، و﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾(2)، في حين أنه ينكر أن يكون هناك شفيع بغير إذن الله نحو قول الله تعالى: ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٍ﴾(3)، وكذلك الحال في شأن الولي والنصير. وقد قال الله تعالى عن عيسى عليه السلام: ﴿وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾(4).

إذا تبين هذا.. علمنا أن إثبات شفاعة ونصر من دون الله لأي واحد من الخلق عنوان إلى إثبات الاستقلال لذلك المخلوق في النصر والشفاعة، وإخراجها من حظيرة إذن الله وتخليقه. وقد قلنا: إن اعتقاد الاستقلال لغير الله شرك، فسبب شرك المشركين هذا الاعتقاد الفاسد، وإن إقرار المشركين بربوبية الله تعالى لا ينشئ عن قبول وإذعان من القلب. وقد تصور المشركون أن آلهتهم ستشفعون عند الله مع الإصرار والإلحاح فينالون بذلك ما عنده وإن لم يرضَ الرب، فيضطر الرب أن ينقاد لآلهتهم، فصحح الله مفهومهم في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ﴾(5)، أي: إن أحدًا لا يستطيعون الشفاعة إلا برضى الله. ليت شعري كيف يكون هذا التصور ممن يعتقدون بحاكمية الله المطلقة؟

*****

(1) سورة الأنبياء (٢٨).

(2) سورة البقرة (٢٥٥).

(3) سور: التوبة (١١٦)، والعنكبوت (٢٢)، والشوري (٣١).

(4) سورة آل عمران (٤٩).

(5) سورة الأنبياء (٢٨).

# القرآن وإمكان التمانع والتنافس بين الآلهة

القرآن الكريم يثبت إمكان التمانع والتفاخر عند تصور وجود الإلهين في الكون. وهذا لا يتأتى إلا مع اعتقاد الاستقلال والتأثير لكلا الإلهين. ولو تصورنا أن أحد الإلهين لا يتحرك إلا ضمن مشيئة الآخر وقدرته، فيبعد أن يتصور إمكان التنافس والتفاخر بينهم، فاتخاذ آلهة مع الله تعالى يستلزم اعتقاد الاستقلال وإمكان التمانع لكلا الإلهين.

وقد قال الله تعالى: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾[1]. فكأن الله ﷻ يقول: إن مشركي مكة أحلّوا آلهة مختلفة محلّ الإله الواحد القهار، أي: إنّ التدبير والتقدير الذي يتم بإله واحد في اعتقاد الموحدين لا يتم في اعتقادهم إلا بالآلهة المختلفة؛ ففي هذا إثبات للاستقلال لجميع الآلهة الذي يعتقدونها.

وهذه العقيدة ظاهرة في قصة عامر بن الطفيل مع النبي ﷺ، قال الضحاك: إن المشركين أرسلوا عامر بن الطفيل إلى النبي ﷺ، وقالوا له: شققت عصانا وسببت آلهتنا وخالفت دين آبائك، فإن كنت فقيرًا أغنيناك، وإن كنت مجنونًا داويناك، وإن هويت امرأة زوجناكها، فقال ﷺ: «**لست بفقير ولا مجنون ولا هويت امرأة أنا رسول الله أدعوكم من عبادة الأصنام إلى عبادته**»، وسألوه ثانيًا وقالوا: قل لهم بين لنا جنس معبودك أمن ذهب أم فضة؟ فأنزل الله هذه السورة، فقالوا له ثلاث مائة وستون صنمًا لا تقوم بحوائجنا، فكيف يقوم الإله الواحد بحوائج الخلق؟[2].

وقد ذكر الإمام الرازي وغيره هذه القصة سببًا لنزول سورة الإخلاص. وفي هذه دليل على أن مشركي مكة فوضوا حوائج الخلق للآلهة المختلفة، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[3].

---

(١) سورة ص (٥)

(٢) تفسير الرازي (٣٣/ ١٧٥).

(٣) سورة المؤمنون (٩١).

ولو كان اعتقاد المشركين أن جميع الآلهة مخلوقة مدبرة لله تعالى لا تستطيع أن تخرج عن ملك الله قيد أنملة، لبطل معنى هذه الآية التي تثبت إمكان التنافس والتمانع، الذي لا يكون إلا باعتقاد الاستقلال بين الآلهة، وقال المشركون إن الله قد نسب إلينا ما نحن بريئون منه.

وكذلك قول الله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًاۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]، يشبّه الله تعالى الموحد والمشرك بعبدين؛ أما الموحد فهو كعبد له مالك واحد، فلا يحتاج إلا إلى إرضائه فقط. وأما المشرك الذي يجعل الآلهة المختلفة فهو كعبد بين مالكين يتشاكسان ويتنافسان في الملك؛ أما الأول فقد يجد راحة وطمأنينة. وأما الثاني فلا يجد هذه السعادة؛ لأنه يضطرّ أن يرضي كلا المالكين. فهذا حال الموحد والمشرك.

ويلاحظ أن الله تعالى شبه وجود الإلهين كمالكين يشتركان في الملك. ولو كان المشرك يعتقد أن أحد المالكين يكون تحت الآخر بشكل كلي بحيث لا يستطيع أن يشذ عن قبضته، فلا يكون في هذا التمثيل أي لب ولا معنى، ومن ثم فلا يحتاج العبد إلى إرضاء المالك المقهور أبدًا.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ﴾[2]، **الند**: معناه المثل المناوي – كما قال البيضاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ – أي: المخالف. ولو كان المشركون يرون أن الآلهة لا تتحرك إلا بمشيئة الله وقدرته وتقديره فأي معنى للند؟

وقال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾[3]. فكأن الله عَزَّ وَجَلَّ جوّز خروج الآلهة عن نظام الله وخلقه، وهذا لا يتأتى إلا باعتقاد الاستقلال فيها.

وليس هناك أي فرق بين مفهوم الرب والإله، وقد استعملت هاتان الكلمتان في معنى واحد مثل قول الله تعالى: ﴿قل أغير الله أبغي ربا وهو رب كل شيء﴾[1]، وهذه الآية تدل على أنهم قد أشركوا في الربوبية التي يعبر عنها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنهم موحدون فيها.

---

(١) سورة الزمر (٢٩).

(٢) سورة البقرة (١٦٥).

(٣) سورة الأنبياء (٢٢).

وقال الله تعالى في سورة يوسف: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾(٢). وكذلك قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾(٣)، وقد كان هذا الإشهاد على توحيد الله في ربوبيته. ولو أن المشركين قد أقروا بتوحيد الربوبية في الدنيا فما معنى ذمهم وتعييبهم؟ لأن الله يخبر بأنهم لم يكونوا حال كونهم في الدنيا على ما شهدوا عليه من قبل.

*****

## الخاتمة

إنّ الإقرار الصادق بفاعلية الله ﷻ وخلقه وتقديره هو الذي يورث العبودية الضارعة والتوكل والتسليم. وإذا جنحنا إلى القول بالعلة الأرسطاطاليسية التي تعطي للأشياء فاعلية ذاتية، فإنّ هذا إثبات للاستقلال لغير الله تعالى، وتوهم الاستقلال والتأثير لغير الله تعالى شرك. وما دام أن عرفنا أن اعتقاد التأثير لغير الله شرك فلا حاجة إلى تكفير المسلمين بمجرد التوسل والاستغاثة من دون اعتقاد التأثير.

ونقرر طوال هذا البحث، أن اعتقاد وحدة الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله هو مدار التوحيد، ومن تمسك به وعمل بمقتضاه فيرجى له الفوز في الدارين، والله تعالى هو الموفق.

---

(١) سورة الأنعام (١٦٤).

(٢) سورة يوسف (٣٩).

(٣) سورة الأعراف (١٧٢، ١٧٣).

# البحث الحادي عشر

# التفكير الدلالي والفلسفي لكلام الله لدى الفرق الإسلامية

إعداد/ د. أحمد شكر محمد العزاوي

# مُقَدِّمَة

لقد اتفق جميع العلماء على إعجاز النص القرآني لما فيه من أسلوب بليغ، وتعبير فصيح مؤثر يعجز العرب عن الإتيان بمثله. في ضوء ذلك سأدرس كلام الله لدى الفرق الإسلامية، مفردة ومركبة في السياق القرآني، مستعينًا بالله أولًا، بكتابه الكريم، وبكتب اللغة، وطروحات علم اللغة الحديث ولاسيما علم الدلالة. آملًا أن ألمح من الأسلوب القرآني في استعماله مفردات الكلام حقائق، ومعاني ودقائق لها صلة بفهم اللغة وفلسفتها في ضوء سياقاته.

إنَّ النصّ القرآني يحتمل وجوها ودلالات بحسب المرجعيات والثقافات والعصور، أي: أن النص ثابت والمعنى متحرك.

وقلما نجد نصًا قرآنيًا ينحسر معه التأويل؛ لذلك سيكون توزيع الألفاظ المعبرة عن كلام الله في مجالات دلالية غير دقيق كلّ الدقة لكثرة المعاني التي تحملها المفردة القرآنية في سياقاتها. وسأقتفي منهجًا علميًا تحدده المادة المجموعة والحقائق التي سيصل إليها البحث إن شاء الله تعالى.

إنَّ التصورات الأولى لمنهج البحث ستقوم على أساس جمع المادة من الألفاظ المعبرة عن كلام الله، وتصنيفها في ضوء نظرية المجالات الدلالية، وموقف المعجم العربي منها، ثم سأدرسها في ضوء السياق القرآني في ضوء طروحات علم الدلالة ثم أدرسها في ضوء التفكير الدلالي الفلسفي الإسلامي ولا سيما لدى "المعتزلة والأشاعرة"؛ لكونها أشهر الفرق الإسلامية الفلسفية التي عنيت بقضايا الدلالة الفلسفية في القرآن الكريم.

يتضمن موضوع البحث مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، تكلمت في المقدمة عن أهمية الموضوع وسبب اختياره، وتناولت في المبحث الأول رأي المعتزلة في كلام الله، وتحدثت في المبحث الثاني عن رأي أهل السنة و"الأشاعرة" في كلام الله، وأشرت في المبحث الثالث إلى الكلام المعجز، وأخيرًا الخاتمة بينت فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

# المبحث الأول

# رأي المعتزلة في كلام الله

## نشأة المعتزلة:

تأسست فرقة المعتزلة في العصر الأموي على يد واصل بن عطاء (ت١٣١هـ)[١] نتيجة اعتزاله الحسن البصري بسبب الخلاف معه في قضية مرتكب الكبيرة.

وبعضهم قال ليس هذا السبب في النشأة وإنما بسبب اعتزال جماعة من الناس الحسن بن علي للظروف السياسية التي مر بها العصر منها: مسألة انتقال الإمامية أثر في نشأة المعتزلة[٢].

يذكر محمد أحمد أبو زهرة أنّ بعض المستشرقين قال: «إنّ المعتزلة سمّو بهذا الاسم: لأنهم كانوا رجالا أتقياء ضاربي الصفح عن ملاذ هذه الحياة»[٣]. أي إنهم اعتزلوا ملاذ الحياة.

يعد المعتزلة فلافسة الإسلام فقد تأثروا بالثقافات المتعددة، فالفلسفتان اليونانية والمسيحية كان لهما أثر في الفكر المعتزلي، فقد اعتمدوا التأويل والحجاج العقلي في تفسير القرآن والسنة النبوية[٤] والدفاع عن الإسلام في وجه كل من حاول التصدي له[٥].

## أصولها:

نشأة فرقة المعتزلة باستنتاج خمسة أصول هي:

---

(١) العقل الفلسفي في الإسلام (الفرق والأحكام ) لـ د/ علي شلق (١/ ١٢٤)؛ والتفكير الفلسفي في الإسلام مذاهب وشخصيات لـ د/ علي سامي النشار سعاد علي عبد الرزاق (ص٧٩)؛ وفي علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة والأشاعرة) لـ د/ أحمد محمود صبحي(ص١٩٣).

(٢) التفكير الفلسفي في الإسلام (ص٧٩)؛ وعلم الكلام وبعض مشكلاته لـ د/ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني(ص٤٨)؛ ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لـ د/ علي سامي النشار (١/ ٣٧٩ وما بعدها).

(٣) المذاهب الإسلامية لـ محمد أحمد أبو زهرة (ص٢٠٩).

(٤) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام لـ د/ محمد علي أبو ريان (١/ ١٥٥)؛ وعلم الكلام وبعض مشكلاته (ص٤٤)؛ والمذاهب الإسلامية (ص٢٦٤).

(٥) الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية لـ د/ عبد الله سلوم السامرائي (ص١٢٠).

١ -التوحيد.

٢ -العدل.

٣ -الوعد والوعيد.

٤ -المنزلة بين المنزلتين(*).

٥ -الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

وقد اعتمد رجال المعتزلة في تفسير الذكر الحكيم على هذه الأصول فادى ذلك بهم إلى فهم كلام الله (القرآن الكريم) فهمًا عقليًّا يختلف عن الفهم الظاهري الذي يعتمد على فهم النص كما هو[2].

والفرق الاعتزالية جميعًا تتفق على هذه الأصولية؛ لأنها تتوافق مع مبادئ الدين الإسلامي ولا تختلف عنها[3].

## ألقابها:

تلقب المعتزلة بـ "أهل العدل والتوحيد"[4] فهذه التسمية مستمدة من أصولها الخمسة وبالجهمية نسبة إلى الجهم بن صفوان (المتوفي سنة ١٢٧هـ) إلاّ أنّ رجال المعتزلة لا يعدون الجهم بن صفوان منهم؛ لاختلافهم معه في كثير من المسائل[1]. وبـ"القدرية"؛ ذلك لأنهم يؤمنون بالخير والشر تقديرًا من الله تعالى[1]. وقال بعضهم: لقبوا بهذا اللقب؛ لقولهم "بحرية الإنسان، أو بالأحرى أن قدر الإنسان بيده"[2].

---

(*) يراد بالمنزلة بين المنزلتين: إن المرتكب الكبير لا يحكم عليه حكم المؤمن أو الكافر إنما يحكم عليه بحكم الفاسق فالمرتكب له منزله تتوسط بين منزلتين منزلة المؤمن ومنزلة الكافر وهي منزلة الكافر. فجر الإسلام (ص٢٩٧)؛ وفلسفة العقل (ص١٠٣).

(١) بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية) لـ د/ محمد عابد الجابري (ص٧١)؛ وفلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية لـ د/ عبد الستار عز الدين الراوي (ص١٣).

(٢) الاتجاهات الفكرية في التفسير لـ د/ الشحات سيد زغلول (ص١٨٧).

(٣) الغلو والفرق الغالية (ص١٢٠).

(٤) المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد لـ د/ محمد عابد الجابري (ص١١٤).

(١) الملل والنحل للإمام أبي الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني - بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ١٠٩)؛ ونشأ الفكر الفلسفي في الإسلام (١/ ٣٧٣)؛ والعقل الفلسفي في الإسلام (١/ ١٣٠).

ويذكر الدكتور أحمد محمد صبحي أنّ خصوم المعتزلة نبذوهم بعدة ألقاب منها: "المعطلة"؛ لتنزيههم الله عن صفات المحدثين تنزيها ينطوي على كثير من الصفات السلبية إلى حد التعطيل في رأي الخصوم[٣].

يتبين أنّ المعتزلة قد لقبت بعدة ألقاب منها أهل العدل والتوحيد بالجهمية، إلا أن هذا اللقب لم يشتهر عندهم لمخالفة مؤسسه معهم في كثير من الآراء ولقبت بالقدرية لإيمانهم بالقدر. وقد نبذهم خصومهم بلقب المعطلة.

## رأيها في كلام الله:

اتفقت جميع المعتزلة على أن كلام الله تعالى (القرآن الكريم) كلام محدث مخلوق، ليس بقديم، مكون من حروف منظومة وأصوات مقطعة[٤]. يقول أبو علي محمد عبد الوهاب الجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣هـ) وابنه هاشم عبد السلام الجبائي (المتوفى سنة ٣٢١ هـ): «إنّ الله متكلمًا بكلام يخلقه في محل، وحقيقية الكلام عندهما أصوات مقطعة، وحروف منظومة. والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام»[٥].

فالكلام عند المعتزلة مخلوق في محل كما في كلام الله لموسى عليه السلام من الشجرة[١]، والكلام يتطلب أصواتًا ذات مقاطع، وحروف منظومة على نسق معين، والمتكلم عندهم هو من يفعل الكلام لا من يقوم به؛ لأنّ الذي يفعل الكلام هو الله والذي يقوم به الإنسان.

---

(١) الملل والنحل (١/ ٥٤).

(٢) في علم الكلام (ص١١٥).

(٣) السابق نفسه.

(٤) مقالات الإسلاميين واختلاف المضلين لأبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (١/ ١١٠)؛ ومقدمة ابن خلدون للعلامة ابن خلدون (١/ ٣٦٨)؛ وفلسفة العقل (ص٢٤)؛ ونشأة الفكر الفلسفي (١/ ٤٧٠)؛ والعقل الفلسفي في الإسلام (١/ ٧٧)؛ والتراث النقدي والبلاغي للمعتزلة (حتى نهاية القرن السادس الهجري) لـ د/ وليد قصاب (ص٣٧٦)؛ التفكير الدلالي عند المعتزلة لـ د/ علي حاتم الحسن (ص٥٩).

(٥) الملل والنحل (١/ ٩٩)؛ التفكير الفلسفي في الإسلام (١/ ١٩٠)؛ والعقل الفلسفي (١/ ٧).

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام (١/ ١٩٥)؛ والتفكير الدلالي عند المعتزلة (ص٧٢).

يذكر الدكتور وليد قصاب: «إنّ كلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف يحدثها الله في غيره، فيصل إلى الناس عن طريق ملك ونحوه»[1] كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[2].

وقد فرق بعضهم بين كلام الله تعالى وكلام البشر، يقول النظام (المتوفى سنة ٢٣١ هـ): «لا مسموع إلا الصوت وكلام الله يسمع؛ لأنه صوت، وكلام البشر لا يسمع؛ لأنه ليس بصوت، إلا على معنى أنّ دلائله التي هي أصوات مقطعة تسمع)[3].

لذلك يمكن القول إن كلام الله مجموعة من الأصوات، أما كلام البشر فهو مجموعة من الحروف دلت على معان إن اجتمعت كونت أصواتًا مقطعة، والله أعلم.

أما السيد قطب فيقول: «القرآن حروف وكلمات يصوغ منها البشر كلامًا وازنًا، ويجعل منها الله قرآنًا، وفرقانًا، والفرق بين صنع الله من هذه الحروف والكلمات هو الفرق بين الجسد الخامد والروح النابض ... وهو الفرق بين صورة الحياة وحقيقية الحياة»[4].

وكلام الله لا يختلف عن كلام البشر؛ لأن كلاهما مكون من حروف وكلمات إلا أنّ هناك فرق بينهما هو صنع الله تعالى كتابه العزيز من هذه الحروف والكلمات بطريقة مثالية يعجز البشر عن الإتيان بمثلها.

## أدلتها على كون كتاب الله حادثًا مخلوقًا:

احتج المعتزلة بكثير من الآيات والأدلة لإثبات أن كلام الله تعالى حادث مخلوق، وقبل العرض للآيات والأدلة ينبغي علينا معرفة معنى الحادث.

**الحادث:** اسم فاعل مشتق من الفعل حدث. ويراد به ما كان مسبوقًا بالقدم وهو مخلوق من العدم، وكل حادث لا بد له من محدث[1].

---

(١) التراث النقدي والبلاغي (ص٣٥٠).

(٢) سورة الشورى: الآية رقم (٥١).

(٣) العقل الفلسفي في الإسلام (١/ ١٨).

(٤) في ظلال القرآن لسيد قطب (١/ ٣٨).

**الآيات التي تدل على كون كلام الله حادثًا مخلوقًا:**

- قوله تعالى: ﴿الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾[يوسف: ١].

دليل على كون كلامه حادثًا مخلوقًا؛ ذلك لأنه مركبًا من الحروف والآيات. وهذا التركيب ينفي صفة القدم، ويؤكد لنا صفة الحداثة[٢].

- قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢].

في هذه الآية الكريمة ألفاظ تدل على حدوث كلامه تعالى منها: (أنزلناه، عربي) فهاتان اللفظتان لا تدلان على القدم؛ ذلك لأن الإنزال يكون في الحادثة أما وصفه بأنه عربي فهو يدل على كونه محدثًا ذلك لكونه قادرًا على إنزاله بلغة غير عربية. إذن كلامه حادثًا، فلو كان قديما لما وصفه بأنه منزل أو عربي[٣].

- قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾ [الرعد: ١٦].

**فالخالق:** من أسماء الله الحسنى ويراد به أن كل شيء مخلوق من قبل الرحمن[٤]. فالقران الكريم جزء من الأشياء التي خلقها الباري ﷻ. فالقرآن مخلوق وكل مخلوق محدث.

قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢].

**الذكر** هو كلام الله تعالى (القرآن الكريم)، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. فالذكر القرآن الكريم، وصفه الله تعالى بأنه محدث ومنزل وكلا اللفظين

---

(١) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية (ص٦٥)؛ ومعجم متن اللغة للعلامة اللغوي الشيخ أحمد رضا (٢/ ٤٠).

(٢) روح المعاني في تفسير القران الكريم والسبع المثاني للعلامة الآلوسي البغدادي (١٢/ ١٧٥).

(٣) روح المعاني (١٢/ ١٧٥).

(٤) أسماء الله الحسنى لابن القيم – تحقيق وتخريج وتعليق عليه: يوسف علي بديوي، أيمن عبد الرزاق الشوا (ص٣٧).

يدلان على حدوث. وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ يدل على الحدوث، فلو كان كلامًا قديمًا لما احتاج إلى حافظ يحفظه[1].

- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل: ٦].

فالإلقاء يدل على شيء محدث ولا يدل على شيء قديم[2].

- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧].

تدل هذه الآية الكريمة على كون القرآن الكريم محدثًا من عدة وجوه:

- كلمة "نَفِدَ" فالنفاد لا يكون في القديم إنما في المحدث.
- كلمة "كَلِمَٰتُ" فالكلمات تطلب وجود ناظم ينظمها فالناظم هو الخالق والمنظوم هو المخلوق.
- وصفه تعالى بقدرته على كل شيء فهذا يدل على أن الموجود محدث[3].

- قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: ٢٣].

هذه الآية تدل على أن كلامه تعالى مخلوق محدث، والدليل وصفه بالإنزال، ووصفه بأنه حديث، فالحديث لا بد له من محدث، وكذلك تسمية كلامه تعالى بالكتاب[1].

- قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: ١].

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسد أبادي – تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم (ص٣٦٠)؛ ومتشابه القرآن للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني – تحقيق: د/ عدنان محمد زرزور (٢/ ٤٩٧).

(٢) متشابه القرآن (٢/ ٥٣٩).

(٣) متشابه القرآن (٢/ ٥٥٩).

(١) شرح الأصول الخمسة (ص٣٦٠).

لفظة "خَلَقَ" تدل على كون القرآن مخلوقًا، فالذي خلقه الله تعالى هو كلامه تعالى، ولفظه "ٱقۡرَأۡ" تدل على المقروء وهو كلامه ﷻ، فالخالق في الآية الكريمة راجعًا إلى فعل الأمر المقدم "ٱقۡرَأۡ"[1].

نستنتج أنّ المعتزلة احتجوا بكثير من الآيات الكريمات - ذكرت بعضها - التي تدل على أن القرآن محدثًا مخلوقًا، وذلك من خلال تفسير الألفاظ التي وردت فيها.

**ومن الأدلة التي تدل على أن القرآن الكريم محدث مخلوق:**

- إنّ القرآن الكريم يتقدم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديمًا؛ إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره يبين ذلك أن الهمزة في قوله: "الحمد لله"، متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت معه القدم، وهكذا الحال في جميع القرآن.

ولأنه سور مفصلة وآيات مقطعة له أول وآخر، ونصف، وربع، وسدس، وسبع، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديمًا[2].

- إنّ سور القرآن الكريم وآياته بما تدل عليه من قصص وأخبار وأوامر وأنواه تدل على أن القرآن الكريم محدث مخلوق؛ لأنها تخاطب أناسًا مخلوقين[3]. يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «قال بعض المثقفين[*] إن الله إنما بعلم الشيء عند حدوثه، والأوامر والنواهي قد توجه إلى أناس لم يكونوا موجودين، فلا يمكن أن يكون الله قد توجه إليهم بالخطاب قبل أن يوجدهم، والقرآن جملة من الأوامر والنواهي تخاطب الناس وهم مخلوقون. إذن فلا بد أن يكون كلام الله الذي هو القرآن مخلوقًا كذلك[4].

---

(١) متشابه القرآن (٢/ ٦٩٦).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص٣٦٠).

(٣) التفكير الفلسفي في الإسلام (١/ ١٩٥).

(*) المثقفون: هم المعتزلة.

(٤) المثقفون في الحضارة العربية (ص٥١).

## رأيها في القراءة:

ذهب المعتزلة إلى أن القراءة تختلف عن المقروء فالقراءة تتم من قبل الإنسان، أما المقروء فهو قد تم من الله تعالى[1]. يتبين أن المقروء هو كلام الله تعالى الذي أنزله على عبده محمد ﷺ، والقراءة هي فك رموز المقروء.

ويقال: «إن القرآن كلام في الجو، والقارئ يزيل مانعه بقراءته فيسمع عند ذلك»[2]. وقد اختلفوا في قراءة القرآن هل حكاية أو لا[3]. واختلفوا في قراءة القارئ كلامه وكلام غيره هل يوجد كلام آخر غيرهما. فأدى ذلك إلى وجود رأيين؛ الرأي الأول يذهب إلى القول الآتي: «يحدث الله تعالى عند قراءة كل قارئ كلامًا لنفسه في القراءة، وذلك حين ألزم الذي يقرأه القارئ ليس بكلام الله. والمسموع منه ليس بكلام الله فالتزام هذا المحال من إثبات أمر غير معقول ولا مسموع، وهو إثبات كلاميين في محل واحد»[4].

الرأي الثاني: يذهب إلى أن: «القراءة هي الكلام»[5]. وأصحاب هذا الرأي مختلفون:

- زعمت الفرقة الأولى إن القراءة كلام؛ لأن القارئ يلحن في قراءته، ولا يجوز اللحن إلا في كلام، وهو أيضًا متكلم، وإن قرأ كلام غيره، ومحال أن يكون متكلمًا بكلام غيره، فلا بد من أن تكون قراءته هي كلامه.
- وقالت الفرقة الثانية: القراءة صوت، والكلام حروف والصوت غير الحروف[6].

يتضح أن القراءة عند الفرقة الأولى عبارة عن كلام؛ ذلك لأن اللحن لا يقع إلا في الكلام والمتكلم يستطيع قراءة كلامه وكلام غيره لكن لا يستطيع الكلام بكلام غيره؛ لذلك ينبغي أن تكون قراءته هي كلامه.

---

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٧١)؛ والعقل الفلسفي في الإسلام (١/ ٢١).

(٢) العقل الفلسفي في الإسلام (١/ ١٩).

(٣) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٧١)؛ والعقل الفلسفي في الإسلام (١/ ٢٨).

(٤) الملل والنحل (١/ ٩٩)؛ والتفكير الفلسفي في الإسلام (١/ ١٩٠)؛ والعقل الفلسفي في الإسلام (١/ ٧).

(٥) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٧).

(٦) السابق نفسه.

أما الفرقة الثانية فهي تميز بين القراءة والكلام فالقراءة عندها تتكون من أصوات، أما الكلام فإنه يتكون من حروف.

والحسين بن محمد النجار - من المعتزلة - لا يختلف عن آراء فرقته في كون كلام الله تعالى محدثًا مخلوقًا إلا أنه يختلف عنهم في رأي، وهو أن كلام الله تعالى إذا قرأه شخص فهو عرض وإذا كتبه فهو جسم[1].

ويتبين أن كلام الله تعالى يكون بلسان كل مخلوق خلقه الله تعالى على وجه الأرض؛ فاليهودي يقرأ كلامه تعالى في التوراة والنصراني يقرأه في الإنجيل والمسلم يقرأه في القرآن الكريم، فكل قراءة تدل على كونه حادثًا مخلوقًا.

*****

## المبحث الثاني

## رأي أهل السنة و (الأشاعرة) في كلام الله

### أهل السنة والأشاعرة:

الأشعرية: أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما[2].

أما الأشاعرة: فهم يؤكدون أن مذهبهم هو امتداد لمذهب الصحابة والتابعين، وأئمة الفقه ورجال الحديث مذهب أهل السنة[3].

---

(١) الملل والنحل (١/ ١١٣)؛ وروح المعاني (١/ ١٩).

(٢) الملل والنحل (١/ ١١٩).

(٣) في علم الكلام (ص٤١٤).

يتبين أن هناك فرقًا بين كلمة الأشعرية والأشاعرة، وهو أن الأشعرية فرقة، أما الأشاعرة فهم رجال تلك الفرقة. وأن الأشاعرة مذهبهم مستمد من مذهب أهل السنة، إذن آراؤهم آراء أهل السنة. وأهل السنة تطلق عليهم تسميتان:

أ- أصحاب الحديث: "فسمّوا بذلك؛ لأنهم أنكروا الرأي والقياس، وقالوا علينا أن نتبع ما روي لنا عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة والتابعين، وما جاء عنهم من الحديث في الفقه والحلال والحرام، ولا يجوز لنا أن نقيس بآرائنا: فقيل لهم أصحاب الحديث"[1].

ب- أصحاب الرأي: "سمّوا بذلك؛ لأنهم أجازوا الرأي والقياس في الفقه، وقالوا يجوز لنا اجتهاد الرأي فيما اشتبه علينا مما لم نجده في الكتاب والسنة، فسمّوا بذلك أصحاب الرأي"[2].

## رأي أهل السنة الأشاعرة في كلام الله:

اجتمع أهل السنة (الأشاعرة) على أن كلام الله سبحانه وتعالى كلام قديم غير مخلوق[3] والقديم في أصل اللغة: "هو ما تقدم وجوده"[4].

أما في الاصطلاح فهو السابق للوجود لا موجود قبل وجوده[5].

ويذكر: "إنما سمّي قرآنا لمعنى الجمع، وكلام الله لأنه يتأدى به، والكتابة الدالة عليه مكتوبة في مصاحفنا، والقرآن الدال عليه مقروء بألسنتنا، والألفاظ الدالة عليه محفوظة في صدورنا لا في ذاته كما يقال: الله مكتوب على هذا الكاغد، لا يراد به حلول ذاته فيه، وإنما يراد به ما يدل على ذاته، ومحصلة أن ما قام

---

(١) الزينة (٢/ ٢٦٧).

(٢) الزينة (٢/ ٢٦٨).

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي (١/ ٢٠٤)؛ وفلسفة العقل (ص٣٩)؛ والمذاهب الإسلامية (ص٢٧٦)؛ والمثقفون في الحضارة العربية (ص٨٠)؛ ونشأة الفكر الفلسفي (١/ ٢٧٤).

(٤) شرح الأصول الخمسة (ص١١٧).

(٥) شرح الأصول الخمسة (ص١١٧)؛ والإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل للعارف الرباني والمعدن الهمداني سيد عبد الكريم بن إبراهيم الجيلاني (١/ ٦٣).

بذاته تعالى قديم وهو متكلم في الأزل به؛ حيث لا سامع ولا مخاطب، وهذا لا يوصف بالنزول والحدوث وهو الذي يتلى في الصلاة"(١).

يتبين أن الجمع والأداء والكتابة والقراءة والألفاظ صفات لا تدل على ذات الله سبحانه وتعالى فهي صفات محدثة مخلوقة، وما يدل على القدم المكتوب والمقروء والمتلو؛ لأنها قد تمت من قبل الرب.

إذن الكلام قديم غير مخلوق(٢).

ويذكر الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ) دليل على كون الله سبحانه وتعالى لا يزال متكلمًا: "دليل على أن الله تعالى لم يزل متكلمًا أن الكلام لا يخلو أن يكون قديمًا أو حديثًا، فإن كان محدثًا لم يخل أن يحدثه الله في نفسه، أو قائمًا بنفسه، أو في غيره. فيستحيل أن يحدثه في نفسه؛ لأنه ليس بمحل للحوادث. ويستحيل أن يحدثه قائمًا بنفسه؛ لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها. ويستحيل أن يحدثه في غيره؛ لأنه لو أحدثه في غيره لوجب أن يشتق ذلك الجسم الذي فيه الكلام من أخص أوصاف الكلام اللازمة له نفسه اسمًا وللجملة التي المحل منها اسمًا. فإن كان أخص أوصاف الكلام أنه كلام وجب أن يكون ذلك الجسم متكلمًا. وإن أخص أوصافه أنه نهى وجب أن يكون ذلك الجسم ناهيًا. فلما استحال أن يتكلم بكلام الله تعالى غيره، ويأمر بأمره غيره، وينهى بنهيه غيره استحال أن يحدث كلامًا في غيره فيكون به متكلمًا، وإذا فسدت الوجوه التي يخلو الكلام منها لو كان محدثًا، صح أنه قديم وأن الله تعالى لم يزل به متكلمًا"(٣).

فكلام الله تعالى بما يشمله من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر وأخبار عن الأولين والآخرين، وعد وعيد يدل على كون كلامه تعالى محدثًا؛ لأنه هذه العبارات قد نزلت على لسان الملائكة إلى الأنبياء والرسل. فهذه دلالات على كلام الله القديم والدلالة حادثة مخلوقة. أما المدلول فهو قديم غير مخلوق(٤).

---

(١) روح المعاني (١/ ١١).

(٢) في علم الكلام (ص٥٤٢).

(٣) كتاب اللمع في الرد (ص٢٣).

(٤) الملل والنحل (١/ ٢٣)؛ والتفكير الفلسفي في الإسلام (ص٦٥).

## أدلة الأشاعرة على كون كلام الله تعالى قديمًا غير مخلوق:

- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَٱخْتُلِفَ فِيهِۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْۚ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ [هود: ١١٠].

هذه الآية الكريمة دليل على كون القرآن الكريم قديمًا غير مخلوق[١].

- قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢].

دليل على كون القرآن غير مخلوق. يذكر الدكتور محمد أبو زهرة: "أن السلف قالوا: لم يزل الله متكلمًا إذا شاء بالعربية كما تكلم بالقرآن العربي وما تكلم به فهو قائم به، وليس مخلوقًا منفصلًا عنه، فلا تكون الحروف التي هي أسماء الله الحسنى، وكتبه المنزله مخلوقة؛ لأن الله تكلم بها"[٢]. وسمي عربيًا؛ لأن كتابته وقراءته عربية[٣]. هذه الآية احتج بها المعتزلة والأشاعرة لكن لكل فرقة رأيها الخاص.

- قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

المراد بالذكر: القرآن الكريم، وهو دليل على كون كلامه قديم غير مخلوق[٤]. وهذه الآية احتج بها كلا الفريقين، إلا أن المعتزلة أعطوا سبب الاحتجاج لكن الأشاعرة لم يذكروا سوى الآية.

- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل، ٤٠].

دليل على كون كلامه قديمًا غير مخلوق. يقول الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ): «فلو كان القرآن مخلوقًا بقول آخر. وذلك يوجب أن لا يوجد من الله تعالى فعلًا أصلًا، وإذا كان لا بد أن يوجد قبله أفعال وهي أقاويل لا غاية لها»[٥].

- قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨].

---

(١) حجج القرآن (ص٦٦).

(٢) المذاهب الإسلامية (ص٣٢٩).

(٣) العقل الفلسفي (٣/ ١٨).

(٤) تيجان البيان في مشكلات القرآن لمحمد أمين بن خير الله الخطيب العمري – تحقيق ودراسة: حسن مظفر الرزو (ص١٩٢).

(٥) التمهيد (ص٢٣٧).

فالاستعاذة تكون بالخالق، وليس بالمخلوق[1]. فالخالق الله سبحانه وتعالى وكلامه جزء منه فهو غير مخلوق.

- لو كان القرآن مخلوقًا لاستطاع البشر الإتيان بمثله؛ إذن هو غير مخلوق[2]. كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

- قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١-٤].

فالله سبحانه وتعالى قد ذكر خلق الإنسان ولم يذكر خلق القرآن في جميع الآيات التي وردت فيها لفظة القرآن[3]؛ إذن القرآن غير مخلوق.

- كلام الله غير مخلوق والدليل على ذلك قول البيهقي: «أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ قال: سمعت أبا عبد الرحمن محمد بن إبراهيم بن جحش يقول: سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: سمعت محمد بن إسماعيل البخاري يقول: سمعت علي بن المديني يقول: اختصم مسلم ويهودي إلى قضاتهم بالبصرة، فصار اليمين على المسلم، فقال اليهودي: حلفه، فقال المخاصم إليه: احلف بالله الذي لا إله إلا هو، فقال اليهودي، أنت تزعم أن القرآن مخلوق، والله في القرآن، يعني ذكره، حلفه بالخالق لا بالمخلوق، قال فتحير القاضي وقال: قوما حتى أنظر في أمركما»[4].

يتبين أن القرآن الكريم (كلام الله) ليس مخلوقًا، فلو كان مخلوقًا لما صح الحلف به؛ لأن الحلف أو القسم لا يكون إلا بالخالق فكيف يكون بالمخلوق؟ إذن كلام الله ليس مخلوقًا.

- نفيهم أن يكون كلام الله جسمًا أو عرضًا. يقول الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣هـ): «لو كان كلام الله تعالى مخلوقًا وليس من جنس الأجسام عندنا وعندهم لوجب أن يكون عرضًا، ولو كان عرضًا لوجب أن

---

(١) الأسماء والصفات (ص٢٤١).

(٢) التمهيد (ص٢٣٩).

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص٣٦٩).

(٤) الأسماء والصفات (ص٣٢٦).

يكون فانيًا في الثاني من حال حدوثه، وأن لا يكون الباري سبحانه في وقتنا هذا آمرًا بشيء ولا ناهيًا عنه ولا واعدًا ولا متوعدًا ولا مركبًا ولا مخبرًا.

وفي إجماع الأمة على أن الله تبارك وتعالى آمر خلقه في هذا الوقت بطاعته وناه لهم عن معصيته وأنه متكلم بالأمر والنهي لخلقه دليل على أنه لا يجوز أن يكون متكلمًا بكلام عرض مخلوق؛ لأن الدلالة قد دلت على استحالة بقاء الأعراض»[1]. فهذا دليل على كون كلام الله تعالى غير مخلوق.

- الكلام النفسي كلام قديم غير مخلوق؛ لأنه ليس بصوت ولا حرف، ولا يمكن تقسيمه، و تبعيضه، أو تجزئته. وهذا الكلام كلم الله سبحانه وتعالى عبده موسى عليه السلام به[2].
- ويؤكد العلماء والمفسرون على أن الكلام النفسي موجود ليس في نفس الباري فحسب؛ بل في نفس الإنسان المخلوق[3] كما في قوله تعالى: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١١٦].

فهذه الآية تدل على أن الباري يعلم ما يدور في نفس عبده، ولا يعلم العبد ما يدور في نفس خالقه الله سبحانه وتعالى من كلام. وقول الشاعر:

**إنّ الكلام لفي الفؤادِ وإنما ... جُعل اللسان على الفؤاد دليلًا**

دليل على وجود الكلام النفسي في الإنسان. يقول الدكتور عبد الستار عز الدين الراوي: «إن ما نجده في أنفسنا من معنى نفسي يجول في خواطرنا قبل وضعه في لفظة، فحيث انفرد بالوجود دون اللفظ فهو غيره بل هو كلامنا حقيقة، أما الألفاظ فهي وسيلة لنقله إلى الغير وحسب»[4].

يتضح أن الكلام النفسي موجود في الذات قبل الكلام المنطوق والله سبحانه وتعالى قد تكلم بالكلام النفسي مع موسى عليه السلام وهذا يدل على قدمه.

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم الظاهري (٣/ ٥).

(٢) روح المعاني (٢٠/ ٧٣ وما بعدها)؛ وتاريخ الفكر الفلسفي (٢/ ٣٨٣)؛ وفي علم الكلام (ص٤٨٠)؛ والعقل الفلسفي في الإسلام (١/ ١٧)؛ ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (١/ ٢٧٦)؛ والتراث النقدي والبلاغي للمعتزلة (ص٣٧٧).

(٣) كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي (ص٧٥).

(٤) فلسفة العقل (ص٣٩).

## المبحث الثالث

## الكلام المعجز (كلام الله لموسى عليه السلام)

قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]. كلام الله لموسى كلامًا حقيقيًا ليس مجازًا، فلو كان مجازًا لما أتى بلفظة التكليم. والله سبحانه وتعالى لم يؤكد هذه الصفة لأحد من الأنبياء؛ لأن تكليمهم قد تم عن طريق نوع من أنواع الوحي[1].

أما تكليمه تعالى لموسى عليه السلام فهو تكليم مختلف اختلف فيه العلماء والمفسرون؛ فمنهم من قال: إنه كلمة مشافهة، ومنهم من قال: إنه كلمه بالألسن كلها[2]. "لما كلم الله موسى يوم الطور كلمه بغير الكلام الذي كلمه به يوم ناداه، قال له موسى: يا رب هذا كلامك الذي كلمتني به يوم ناديتني؟ قال: يا موسى لا، إنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان، ولي قوة الألسنة كلها، وأنا أقوى من ذلك، فلما رجع موسى إلى بني إسرائيل قالوا: يا موسى صف لنا كلام الرحمن قال: سبحان الله، ومن يطيق؟ قالوا: فشبه لنا، قال: ألم تروا إلى أصوات الصواعق حين تقبل في أحلى حلاوة سمعتموه فإنه قريب منه وليس به"[3].

معنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى كلم عبده موسى أكثر من مرة، وهذا يؤكد أن الله تعالى كلمه مباشرة دون وساطة بقوة الألسنة كلها.

وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

فهذه الآية الكريمة تؤكد على أن الله تبارك وتعالى قد كلم عبده موسى عليه السلام بلا وساطه وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٤].

---

(١) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة - شرحه ونشره: السيد أحمد صقر (ص١١١).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (٦/ ١٢٩).

(٣) الأسماء والصفات (ص٣٤٨ وما بعدها).

هذه الآية الكريمة دليل آخر على اختيار الله سبحانه وتعالى عبده موسى عليه السلام من بين الناس لكلامه[1].

إنّ معجزة موسى عليه السلام أنه كليم الله ذلك أن للفراعنة فلسفة متطورة ونظرة قدسية للكلمة والكلام قامت عليها حضارة مصر القديمة، فكان كبير آلهتهم قد خلق الدنيا بقوة التلفظ؛ حيث خلق أسمائه بتسمية الأعضاء في جسمه، وهكذا نشأت الآلهة التي تتبعه ثم خلق الدنيا بشفتيه، وللاسم فردية وقوة وتلفظ باسم جديد هو فعل خلاق[2].

وقد كلم الله تعالى موسى عليه السلام وبعثه إليهم ليفند مزاعمهم وكفرهم وإشراكهم والله أعلم **نداء الله لموسى** عليه السلام قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَـٰبِ مُوسَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴿٥١﴾ وَنَـٰدَيْنَـٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَـٰهُ نَجِيًّا﴾ [مريم: ٥١، ٥٢]. نادى الله تعالى عبده موسى نداء من مكان قريب والدليل على ذلك كلمه نجيًا.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَـٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَـٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠][3]. فهذه الآية تؤكد لنا نداء الباري عز وجل لعبده موسى عليه السلام.

يذكر الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس: "أن الشجرة التي نودي منها موسى عليه السلام عوسج، وأنه نودي من جوف العوسج، وأن عصاه كانت من آس الجنة، وأنها كانت من العود الذي في وسط الورقة، وكان طولها طول موسى عليه السلام قال: من العليق"[4].

---

(١) جامع البيان (٩/ ٥٦)؛ وروح المعاني (٩/ ٥٦).

(٢) ما قبل الفلسفة (الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى) هـ. فرانكفورت وآخرون - ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة: د/ محمود الأمين (ص٦٩).

(٣) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية المشبهة لابن قتيبة (ص٣٤).

(٤) البيان والتبيين للجاحظ - تحقيق : عبد السلام هارون (٣/ ١٢٢).

فالله سبحانه وتعالى كلم عبده موسى عليه السلام من جانب الطور الأيمن من شاطئ الوادي من الشجرة. إذن كلام الله لموسى كلام مخلوق غير قديم بل محدث[1].

هذا الرأي رأي المعتزلة؛ إذ يرون أن الله عز وجل قد كلم موسى عليه السلام من محل، وهذا المحل هو الشجرة.

أما الأشاعرة فإنهم يرون أن الله عز وجل قد كلم موسى عليه السلام كلامًا نفسيًّا لا يقع في محل.

## سماع موسى عليه السلام كلام الله تعالى:

سمع الملائكة والرسل والأنبياء والناس أجمعين كلام الله تعالى إلا أن هناك فرقًا في السماع هو:

- سماع بعضهم كلامه بلا وساطة، ككلامه تعالى للملائكة، ولسيدنا موسى عليه السلام.
- سماع بعضهم كلامه بوساطة، ككلامه تعالى للرسل والأنبياء بوساطة الوحي المنزل بأمر من الله عز وجل.

أما الناس فقد سمعوا كلام الله تعالى بوساطة الرسل الأنبياء. ويؤكد قولنا هذا ابن حزم الظاهري (المتوفي سنة ٤٥٦ هـ): «قال بعضهم: فإذا سمعنا نحن كلام الله تعالى وسمعه موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فأي فرق بينه وبيننا؟ قلنا: أعظم الفرق وهو أن موسى والملائكة عليهم السلام سمعوا الله تعالى يكلمهم ونحن سمعنا كلام الله تعالى من غيره»[2].

وقد اختلفت الفرق الإسلامية في سماع موسى كلام الله تعالى: فقال بعضهم: إنه سمع صوتًا، وبعضهم قال: إنه سمع كلامًا ليس بصوتٍ. وعلى هذا تقول الأشعرية وعلى رأسهم الاشعري (المتوفي سنة ٣٠٣هـ): «إنّ كلام الله تعالى القائم بذاته يسمع عند تلاوة كل تالٍ، وقراءة كل قارئ، إن المسموع أولًا وبالذات عند التلاوة، وإنما هو الكلام اللفظي الذي حروفه عارضه لصوت القارئ بلا شك، لكن الكلمات اللفظية صور الكلمات الغيبية القائمة بذات الحق. فالكلام النفسي مسموع بعين سماع الكلام اللفظي؛ لأنه صورته لا من حيث الكلمات الغيبية، فإنها تسمع إلا على طريق خرق العادة»[3].

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٦٣).

(٢) المرجع السابق (٣/ ١٥).

(٣) روح المعاني (١/ ١٨).

فالأشعري يؤكد أن الكلام النفسي مسموع، وهذا ما كلم الله سبحانه وتعالى عبده موسى به وهذا أمر خارق للعادة.

## كلام السيد المسيح عليه السلام في المهد:

قال تعالى: ﴿إِذۡ قَالَتِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٖ مِّنۡهُ ٱسۡمُهُ ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ وَجِيهٗا فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ وَمِنَ ٱلۡمُقَرَّبِينَ ۝٤٥ وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلۡمَهۡدِ وَكَهۡلٗا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ٤٥، ٤٦].

أي: يكلم الناس طفلًا صغيرًا في المهد كما يكلم البالغ الناس، فكان كلامه معجزة برّئ بها أمه مريم عليها السلام بأمر من الله[١].

وقد اختلف المفسرون في مدة كلامه؛ فبعضهم قال تكلم مدة قصيرة تبلغ من الوقت ساعة واحدة، ثم انقطع عن الكلام إلى حينه. وبعضهم قال: إنه استمر في الكلام ولم ينقطع عنه[٢]. "وزعمت النصارى أنه لم يتكلم في المهد ولم ينطق ببراءة أمه صغيرًا بل أقام ثلاثين سنة واليهود تقذف أمه بيوسف النجار"[٣]، فكيف ينكر النصارى كلامه عليه السلام وقد ذكر الله في كتابه العزيز؟

## كلام الدابة:

قال تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلۡقَوۡلُ عَلَيۡهِمۡ أَخۡرَجۡنَا لَهُمۡ دَآبَّةٗ مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ تُكَلِّمُهُمۡ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النّمل: ٨٢].

اختلف المفسرون في كلام الدابة[*]. فبعضهم قال: الكلام بمعنى الجرح، وبعضهم قال: إنها بمعنى التكلم، أي: الكلام الخارج من الفم[٤].

---

(١) جامع البيان (٣/ ٢٧١ وما بعدها)؛ وروح المعاني (٣/ ١٦٣).

(٢) روح المعاني (٣/ ١٦٣).

(٣) المرجع نفسه (٣/ ١٦٣).

(*) في وصف الدابة روايات كثيرة تراجع التفاسير: الكشاف (٣/ ١٥٩ أو ما بعدها)؛ وروح المعاني (٢٠/ ٢٣ – ٢٥).

(٤) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري (٣/ ١٥٩ وما بعدها)؛ وروح المعاني (٢٠/ ٢٥).

ونحن نرجح القول الثاني فليس من الغريب أن يخرج الله تعالى إلى الذين لا يفهمون آيات الله تعالى معجزة من معجزاته إلا وهي دابة تخرج من الأرض تكلم الناس.

## قول النملة:

قال تعالى: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ١٨].

قيل: "كانت معرفة النملة لسليمان عليه السلام على سبيل المعجزة الخارقة للعادة له عليه السلام على غيره؛ لأنه لا يمتنع أن تعرف البهيمة هذا الضرب كما تعرف كثيرًا مما فيه نفعها وضرها، فمن معرفة النملة أنها تكسر الحبة بقطعتي لئلا تنبت إلا الكزبرة، فإنها تكسر بأربع قطع؛ لأنها تنبت إذا كسرت بقطعتين، فمن هداها هو الذي يهديها إلى ما يحطمها"(١). وقيل: إن سليمان عليه السلام قد سمع صوتًا من بعد ثلاثة أميال. وبعضهم قال: إن سليمان عليه السلام لم يسمع صوتها، وإنما فهم ما أرادت أن تخبر عنه النملة إلهامًا من الله سبحانه وتعالى(٢).

## منطق الطير:

والمنطق مشتق من الفعل نطق ويراد به: الكلام(٣).

فالكلام يتصف به الإنسان وبعض الأنواع من الحيوانات مثل الطير، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النمل: ١٦].

فعلم سليمان عليه السلام بمنطق الطير هو معجزة من المعجزات التي وهبها الله سبحانه وتعالى له. فكان يفهم ما يؤديه الطير من المعاني والأغراض(٤)، فبعض الحيوانات تنطق مثل الإنسان بأصوات مركبة ذات مقاطع

---

(١) التبيان في تفسير القرآن (تفسير التبيان) للطوسي – تحقيق: أحمد حبيب قيصر العاملي (٨/ ٨٤).

(٢) الكشاف (٣/ ١٤٢)؛ وروح المعاني (١٩/ ١٧٦).

(٣) معجم الألفاظ والأعلام القرآنية لمحمد إسماعيل إبراهيم، مادة (نطق) (ص٥٣١).

(٤) تأويل مشكل القرآن (ص١١٤)؛ والزينة (١/ ٧٢)؛ والتبيان في تفسير القرآن (٨/ ٨٢)؛ والكاشف (٣/ ١٤٠)؛ وروح المعاني (١٩/ ١٧١).

تخرجها من جهاز نطقها كالببغاء[1]، فيفهمها الإنسان، وبعضها تخرج أصواتًا غير مفهومة لديه، إلا أن الله ﷻ قد وهب معجزته إلى نبيه الكريم سليمان عليه السلام فعرف معنى وغرض هذه الأصوات.

*****

## الخاتمة

- ❖ الكلام نوعان؛ الأول: يتم بين شخصين يلقي وشخص يتلقى كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ۝٤٥ وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ٤٥، ٤٦]. فالملقى عيسى عليه السلام والمتلقي هم الناس. والآخر: يتم داخل النفس الإنسانية ككلام الله لعبده موسى عليه السلام على رأي الأشاعرة كما في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]. وكلام الإنسان مع نفسه كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: ١٠٥].
- ❖ النطق نوعان؛ الأول: فكري، يتم عن طريق كلام النفس مع ذاتها وهذا النوع مرتبط بالروح. والآخر: لفظي، فيتم عن طريق جارحة الكلام اللسان، فبوساطته يطرح الإنسان النوع الأول من النطق، وهذا النوع مرتبط بالجسم؛ لأنه يتم بوساطة الأعضاء.
- ❖ اتفاق المعتزلة على كون كلامه تعالى محدثًا مخلوقًا يتكون من حروف منظومة أو أصوات مقطعة مخلوقة في محل ككلامه تعالى لموسى عليه السلام.
- ❖ أما الأشاعرة فقد اتفقوا على كون كلامه تعالى قديمًا غير مخلوق لا يحل في محل. فالله تعالى يتكلم كلامًا نفسيًا ليس بصوت ككلامه تعالى لموسى عليه السلام.

---

(١) نشأة اللغة عند الإنسان والطفل لـ د/ علي عبد الواحد وافي (ص٢٥)؛ والتفكير واللغة – ل.س فيجوتسكي، تقديم: لوريا ليونييق برونو – تعقيب: جان بياجية – ترجمة: د/ طلعت منصور (ص٢٥١).

❖ احتج كلا الفريقين ببعض الأدلة والآيات، فكان لكلّ فريق وجهة نظر خاصة. فالمعتزلة كانت استدلالاتهم أوضح من الأشاعرة، إلا أن الأشاعرة لهم استدلال مقنع، وهو لو كان القرآن مخلوقًا لما صحّ الحلف به، فالحلف يكون بالقديم غير المخلوق.

❖ قد بلغ العرب من الفصاحة والبلاغة ما لم يبلغه غيرهم من الأمم والأقوام، فبعث الله تعالى نبيه الكريم بالمعجزة الكبرى (القرآن الكريم) التي بهرتهم بلاغته وفصاحته.

*****

## المصادر والمراجع


- القرآن الكريم.
- الاتجاهات الفكرية في التفسير لـ د/ الشحات سيد زغلول، الهيئة المصرية العامة للكتاب - فرع الإسكندرية، دار النجاح للطباعة - الإسكندرية، ط١ - ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية المشبهة لأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب الدينوري (ت٢٧٦هـ)، مكتبة الشرق الجديد - بغداد، مطبعة منير - بغداد، د. ت.
- أسماء الله الحسنى لابن القيم الإمام شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، (٦٩١-٧٥١هـ) – تحقيق وتخريج وتعليق: يوسف علي بديوي وأيمن عبد الرزاق الشوا، دار الكلم الطيب - بيروت، توزيع دار الدليقان – الرياض، ط٢ - ١٤١٩هـ/ ١٩٨٨م.
- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل للعارف الرباني والمعدن الهمداني سيد عبد الكريم بن إبراهيم الجيلاني، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده - ميدان الأزهر ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.
- بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية) لـ د/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية - لبنان، ط٦ - ٢٠٠٠م.

- البيان والتبيين لعمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ) - تحقيق: عبد السلام محمد هارون (م١) ط١، (م٢) ط٤، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.
- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام لـ د/ محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٦م.
- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة - شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية - بيروت، ط٣ - ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- التبيان في تفسير القرآن (تفسير التبيان) لأبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي - تحقيق: أحمد حبيب قيصر العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١ - ١٤٠٩هـ.
- التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة (حتى نهاية القرن السادس الهجري) لـ د/ وليد قصاب، دار الثقافة - الدوحة - قطر ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- التفكير الدلالي عند المعتزلة لـ د/ علي حاتم الحسن، دار الشئون الثقافية - بغداد، ط١ - ٢٠٠٢م.
- التفكير الفلسفي في الإسلام مذاهب وشخصيات لـ د/ علي سامي النشار سعاد علي عبد الرزاق، دار الكتب الجامعية، ط١ - ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- التفكير واللغة - ل.س فيجوتسكي، تقديم: لوريا ليونييق برونو- تعقيب: جان بياجية - ترجمة: د/ طلعت منصور، مكتبة الإنجلو المصرية، ط١ - د. ت.
- تيجان البيان في مشكلات القرآن لمحمد أمين بن خير الله الخطيب العمري - تحقيق ودراسة: حسن مظفر الرزو، طبع بمطابع جامعة الموصل - مديرية مطبعة الجامعة، ط١ - ١٩٨٥م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده - مصر، ط٢ - ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.
- روح المعاني في تفسير القران الكريم والسبع المثاني للعلامة الآلوسي البغدادي، دار التراث العربي - بيروت، د.ت.
- شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسد أبادي (ت٤١٥هـ)، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

- علم الكلام وبعض مشكلاته لـ د/ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة – القاهرة، د. ت.
- الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية لـ د/ عبد الله سلوم السامرائي، الدار العربية – بغداد، دار واسط – لندن – بغداد، ط٢ – د. ت.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦)، المطبعة الأدبية – سوق الخضار القديم – مصر، دار الندوة الجديدة – بيروت – لبنان، ط١ – (ج١) ١٣١٧هـ/ (ج٢+٣) ١٣٢٠هـ.
- فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية لـ د/ عبد الستار عز الدين الراوي، دار الشئون الثقافية العامة – آفاق عربية – بغداد، ط٢ – ١٩٨٦.
- في ظلال القرآن لسيد قطب، دار الشرق – مطابع الشروق – بيروت، ط٦ – ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة والأشاعرة) لـ د/ أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية ١٩٧٨.
- كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي، مكتب الشرق الجديد – بغداد، د. ت.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٤٦٧-٥٣٨هـ)، دار الفكر – بيروت، د. ت.
- ما قبل الفلسفة (الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى) هـ. فرانكفورت وآخرون – ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا – مراجعة: د/ محمود الأمين، دار مكتبة الحياة – فرع بغداد ١٩٦٠م.
- متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت٤١٥هـ) – تحقيق: د/ عدنان محمد زرزور، دار التراث – القاهرة ١٩٦٩م.
- المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد لـ د/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ط٢ – ٢٠٠٠م.
- المذاهب الإسلامية لمحمد أحمد أبو زهرة، المطبعة النموذجية – مصر، د. ت.

- مقالات الإسلامين واختلاف المضلين لأبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٣٠هـ)، مكتبة النهضة المصرية، ط١ - ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.
- مقدمة ابن خلدون للعلامة ابن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.
- معجم الألفاظ والأعلام القرآنية لمحمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- معجم متن اللغة للعلامة اللغوي الشيخ أحمد رضا، منشورات دار مكتبه الحياة - بيروت ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م.
- الملل والنحل للإمام أبي الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) (ج١) المطبعة الأدبية — مصر، دار الندوة الجديدة - بيروت ١٣١٧هـ.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لـ د/ علي سامي النشار، دار المعارف - القاهرة، ط٧ - ١٩٧٧م.
- نشأة اللغة عند الإنسان والطفل لـ د/ علي عبد الواحد وافي، مكتبة غريب - الفجالة، مطبعة العالم العربي - القاهرة ١٩٧١م.

# المحور السابع
# الاختيار الفقهي للنص التراثي
# وإشكاليات الواقع

# البحث الأول

# أسباب انتشار الفتاوى الشاذة وسبل معالجتها

إعداد/ أ.م.د. هاشم محمود عبد الرحمن

قسم الشريعة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة ديالى - العراق

# مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد؛

فإن منصب الإفتاء له شأن عظيم في الإسلام، وله مكانة مرموقة، وقد حث الله ﷻ على طلبه في كتابه الكريم فقال: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1]، وأخبر النبي ﷺ أن العلماء ورثة الأنبياء، وبالمقابل حذر ﷺ من القول عليه بغير علم فقال: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾[2]، حيث أرعبت هذه الآية قلوب سلف هذه الأمة وقضَّت مضاجعهم، فحملتهم على التورع عن الفتوى، ولم يجاملوا أحدًا على حساب دينهم، وكانوا يتدافعون الإفتاء ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا - كما سيأتي ذكره - أما في عصرنا هذا فقد كثُرت الفتاوى الشاذة والمضطربة التي لا يضبطها ضابط ولا يحكمها ميزان، والتي انتشرت في الأمة بلا زمام ولا خطام، وزاد من انتشارها وذيوعها وسائل الإعلام الحديثة ووسائل الاتصال السريعة.. لا سيما الفضائيات وما يُذاع فيها من فتاوى على الهواء، فأصبح خطبها جسيمًا، وخطرها عظيمًا.

لهذه الأسباب وغيرها أردت الكتابة في هذا الموضوع، للمشاركة في "المؤتمر العلمي الأول لكلية أصول الدين"، وقد سميته **"أسباب انتشار الفتاوى الشاذة وسبل معالجتها"**، وقد قسمته على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة؛

**أما المقدمة**: فقد بينت فيها أهمية الموضوع وسبب اختياري له.

**أما المبحث الأول**: فقد تناولت فيه مفهوم الفتوى الشاذة وضوابط معرفتها، وقد جاء على مطلبين:

**المطلب الأول**: مفهوم الشذوذ في الفتوى لغة واصطلاحًا.

**أما المطلب الثاني**: فقد تناولت فيه ضوابط معرفة الفتوى الشاذة.

---

(١) سورة التوبة، الآية (١٢٢).

(٢) سورة النحل، الآية (١١٦).

**أما المبحث الثاني**: فقد تضمن أسباب انتشار الفتاوى الشاذة، وبيان خطرها، وقد جعلته في مطلبين:

**تضمن المطلب الأول**: أسباب انتشار الفتاوى الشاذة.

**أما المطلب الثاني**: فقد تضمن بيان خطورة الفتاوى الشاذة.

**أما المبحث الثالث**: فقد جعلته لبيان سبل العلاج والوقاية من الفتاوى الشاذة .

**أما الخاتمة**: فقد ذكرت فيها أهم نتائج البحث.

أسال الله تعالى أن يكون هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن يتقبل منا صالح الأعمال، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

*****

## المبحث الأول

## مفهوم الفتوى الشاذة وضوابط معرفتها

### المطلب الأول/ مفهوم الشذوذ في الفتوى لغة واصطلاحًا:-

**أولًا/ تعريف الفتوى لغة واصطلاحَا:**

**الفتوى لغة/** قال ابن منظور: «أفتاه في الأمر: أبان له، وأفتى الرجل في المسألة واستفتيته فيها فأفتاني إفتاء ... يقال: أفتيت فلانًا رؤيا رآها إذا عبرتها له، وأفتيته في مسألة إذا أجبته عنها ... يقال: أفتاه في المسألة إذا أجابه ... والفتيا والفُتْوى والفَتْوى: ما أفتى به الفقيه»[1].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسۡتَفۡتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱلله يُفۡتِيكُمۡ فِيهِنَّ﴾[2]، قال عبد الحق بن عطية: «أي: يبين لكم حكم ما سألتم»[1].

---

(١) لسان العرب: محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (١٥/ ١٤٧) مادة (فتا) ن دار صادر – بيروت، ط٣ – ١٤١٤هـ.

(٢) سورة النساء، الآية (١٢٧).

قال ابن الصلاح: «ومما تقدم نعلم أن الاستفتاء في اللغة يعني: السؤال عن أمر، أو عن حكم مسألة. وهذا السائل: يسمى المستفتي، والمسئول الذي يجيب: هو المفتي، وقيامه بالجواب هو الإفتاء، وما يجيب به هي الفتوى، فالإفتاء يتضمن وجود المستفتي والمفتي والإفتاء نفسه والفتوى»(٢).

**الفتوى اصطلاحًا/** عرفت الفتوى بتعريفات عدة منها:

١- هي نصّ جواب المفتي، أو هي حكم الشرع الذي يخبر عنه المفتي بإفتائه(٣).

٢- هي الحكم الشرعي، يعني ما أفتى به العالم، وهي اسم من أفتى العالم إذا بيَّن الحكم(٤).

٣- هي أحكام الشرع والدِّين، وهي جواب السؤال الوارد من المستفتي(٥).

**ثانيًا/ تعريف الشذوذ لغة واصطلاحًا:**

**الشذوذ لغة:** مصدر شَذَّ عَنْهُ يَشِذُّ ويَشُذُّ شُذُوذًا: انفرد عن الجمهور وندر، فهو شاذ، وأَشَذَّه غَيْرُهُ. ابْنُ سِيدَهْ: شَذَّ الشَّيءُ يَشِذُّ ويَشُذُّ شَذًّا وشُذوذًا: نَدَرَ عَنْ جُمْهُورِهِ؛ وشَذَّه هُوَ يَشُذُّه لَا غَيْرُ، وأَشَذَّهُ؛ وأَشَذَّ: جاءَ بِقَوْلٍ شاذٍّ(٦).

ولم تَرِد هذه اللفظة في القرآن الكريم، ولكن وردت في السنة النبوية، فقد روى الإمام الترمذي بسنده إلى ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعًا: «**يد الله مع الجماعة، ومن شَذَّ شَذَّ في النار**»(١).

---

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية الأندلسي (٢/ ١١٨) ت عبد السلام عبد الشافي محمد، ن دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ – ١٤٢٢هـ.

(٢) أدب المفتي والمستفتي: عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو تقي الدين = ابن الصلاح (ص٢٤) ت د/ موفق عبد الله عبد القادر، ن مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، ط٢ – ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

(٣) أصول الدعوة: د/ عبد الكريم زيدان (ص١٦٧) ن مؤسسة الرسالة، ط٩ – ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

(٤) التعريفات الفقهية : محمد عميم الإحسان المجددي البركتي (ص٦٢) ن دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، ط١ – ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

(٥) الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: أ.د/ محمد مصطفى الزحيلي (٢/ ٣٨٨) ن دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق – سوريا، ط٢ – ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(٦) لسان العرب (٣/ ٤٩٤)؛ القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ص٣٣٤) مادة (شذذ) ت مكتب تحقيق التراث، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، ن مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٨ – ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

**الشذوذ اصطلاحًا:**

عرفه الإمام ابن حزم الظاهري رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: والذي نقول به وبالله تعالى التوفيق، إن حد الشذوذ: هو مخالفة الحق، فكل من خالف الصواب في مسألة ما فهو فيها شاذ، وسواء كانوا أهل الأرض كلهم بأسرهم أو بعضهم والجماعة والجملة هم أهل الحق، ولو لم يكن في الأرض منهم إلا واحد، فهو الجماعة، وهو الجملة(٢).

وقال الإمام الغزالي رَحِمَهُ اللهُ: الشاذ عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها، ومن دخل في الإجماع لا يقبل خلافه بعده وهو الشذوذ، أما الذي لم يدخل أصلًا فلا يسمى شاذًا(٣).

وعرف الآمدي رَحِمَهُ اللهُ الشاذ بأنه: المخالف بعد الموافقة لا من خالف قبل الموافقة(٤).

**ثالثًا/ تعريف الفتوى الشاذة:** لم أقف على تعريف للفتوى الشاذة بخصوصها وإن تكلم العلماء عن الأحكام المتعلقة بها، من حيث مفهوم الشاذ عندهم، لكن إذا جرينا على المعنى العام للفتوى وهي الإخبار عن الحكم أو الإفتاء بمعناه العام وهو: الإخبار عن حكم الشارع في أمر من الأمور بناء على استقراء الأدلة واتباع مقتضياتها.

وإذا عرفنا الشاذ بمعناه العام أيضا وهو: الباطل أو ما خالف الحق، أمكن القول بأن الفتوى الشاذة هي: الحكم المصادم لنص الكتاب أو السنة أو كان لفظهما، أو دلالتهما لا يحتمله تأويل المفتي، أو كان حكمه

---

(١) رواه الترمذي في "الفتن"، (رقم٢١٦٦)، وقال عنه: حديث غريب؛ لانعرفه عن ابن عباس، إلا من هذا الوجه الجامع الكبير. سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذي أبو عيسى (٤/ ٤٦٦) ت بشار عواد معروف، ن دار الغرب الإسلامي – بيروت.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٥/ ٨٣) ن دار الحديث – القاهرة، ط١، ١٤٠٤هـ.

(٣) المستصفى: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (١/ ١٤٧) ت محمد عبد السلام عبد الشافي، ن دار الكتب العلمية، ط١ – ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (١/ ٢٩٨) ت د/ سيد الجميلي، ن دار الكتاب العربي – بيروت، ط١ – ١٤٠٤هـ.

مصادم لما علم من الدين بالضرورة، أو مصادم لمقاصد الشرع أو قواعده أو مبادئه؛ وذلك لأن الحكم لا يكون باطلًا مردودًا إلا في هذا الحال، فما كان من الفتوى بهذه الصفة فهي الفتوى الشاذة[1].

وهي عند سلفنا الصالح وفي تراثنا الفقهي الزاخر قليلة، بل نادرة. أما في عصرنا هذا فهي كثيرة، بل ذائعة ومنتشرة تطير كل مطار، وتقرع أبواب المدن والقرى والأمصار، في كل وقت من الليل أو النهار[2].

## المطلب الثاني/ ضوابط معرفة الفتوى الشاذة:

كانت الفتوى الشاذة قليلة ونادرة عند علمائنا وفقهائنا السابقين، أما اليوم فإنها أصبحت كثيرة ومنتشرة انتشارًا كبيرًا في واقعنا المعاص؛ وذلك بسبب ثورة الإعلام التي تدخل في كل مكان، وبسبب ظهور الفضائيات وشبكات التواصل الاجتماعي والهواتف الجوالة وغيرها من الوسائل الأخرى، وهذا كله وغيره وسع آفاق انتشار الفتاوى الشاذة والمضطربة؛ انتشار النار في الهشيم؛ لذلك كانت الحاجة - بل الضرورة - إلى بيان ما هي الفتوى الشاذة، وما هي المعايير والضوابط التي يمكن من خلالها الحكم على الفتوى بالشذوذ، ومن خلال الاستقراء ومعرفة ضوابط الفتيا، يمكن تحديد ضوابط ومعايير الفتوى الشاذة بما يأتي:

**الضابط الأول/ أن تصدر الفتوى من غير أهلها:** المعيار والضابط الأول لشذوذ الفتوى: أن تصدر من غير أهلها، وأهلها هم أهل الاختصاص في هذا المجال. قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ لأن العلماء ورثة الأنبياء»[3]، وقال الإمام ابن القيم: «فخطر المفتي عظيم، فإنّه موقع عن اللهّ ورسوله»[4]، ولهذا لا يحل أن يتقحم الفتوى، وبيان الحلال والحرام، والجائز والممنوع، إلا من تاهل واستجمع شروط المفتي، وحالُ كثيرٍ من المفتين في هذا العصر على غير هذا المسلك السوي، حيث اقتحموا

---

(١) الفتوى المعاصرة بين الانضباط والاضطراب (الفتاوى الشاذة نموذجًا): أ.د/ توفيق بن أحمد الغلبزوري.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الموافقات في أصول الفقه: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي = الشاطبي (١/ ٣٤) ت عبد الله دراز، ن دار المعرفة – بيروت.

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية (٤/ ١٤٤) ت محمد عبد السلام إبراهيم، ن دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ - ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

هذا الميدان، وخاضوا غمار هذا البحر من دون أن يتأهلوا له، وبعضهم ليس من أهل الاختصاص لا في ورد ولا صدر، لذلك كثر منهم هذا الضرب من الفتاوى الشاذة والمضطربة التي خطرها عظيم، وخطبها جسيم؛ ولهذا جاء التحذير من الفتوى بغير علم في آيات وأحاديث وآثار كثيرة جدًا، نذكر بعضًا منها:

- قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾(١).

- قال الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويدخل في هذا: كل من ابتدع بدعةً ليس له فيها مستند شرعي، أو حلل شيئًا مما حرَّم الله، أو حرّم شيئًا مما أباح الله بمجرد رأيه وتشهيه»(٢).

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**من أُفْتِيَ بغير علم كان إثمه على من أفتاه**»(٣).

- قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا تَكَلَّمَ المرءُ في غير فَنِّهِ أَتَى بهذه العجائب»(٤).

**الضابط الثاني/ أن يصدر موضوع الفتوى يخالف أمرًا مقطوعًا به في الشريعة الإسلامية:** ومن ضوابط ومعايير شذوذ الفتوى صدورها في غير محلها، وذلك بأن يفتي في أمر أو مسالة مقطوع في حكمها في الشريعة الإسلامية الثابتة بأدلة قطعية الثبوت والدلالة، وهذه ليست محلًا ولا مجال للاجتهاد فيها، كمن يريد مساواة الذكر بالأنثى في الميراث - وهذا ما نسمعه كثيرًا - وهناك من يفتي به علنًا، فهذا مما لا يجوز الاجتهاد به؛ لأنه يخالف نصًا مقطوعًا به، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾(٥).

---

(١) سورة النحل، الآية (١١٦).

(٢) تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (٤/ ٥٢٣) ت محمد حسين شمس الدين، ن دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، ط١ - ١٤١٩هـ.

(٣) سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٣/ ٣٥٩) (رقم٣٦٥٩) ن دار الكتاب العربي - بيروت؛ سنن ابن ماجه: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (١/ ٢٠) (رقم٥٣) ت محمد فؤاد عبد الباقي، ن دار الفكر - بيروت؛ وغيرهما.

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (٣/ ٥٨٤) رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، ن دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.

(٥) سورة النساء، الآية (١١).

**الضابط الثالث/ أن تُعارض نصًا من القران الكريم، أو تعارض حديثًا نبويًا شريفًا:** ومن ضوابط ومعايير شذوذ الفتوى: أن تكون مخالفة لنص قرآني، فالقرآن يحرم وهي تبيح، أو يبيح وهي تحرم، أو يوجب وهي تسقط، فأي فتوى تعارض نصًا أو نصوصًا في القرآن الكريم بدعوى الرأي أو الاجتهاد أو التجديد معارضة بينة جلية، فهي فتوى شاذة مردودة، ولا تقبل ولا يلتفت إليها ولا ينبغي أن يَعتدَّ بها العلماءُ ولا المستفتُون. وينطبق هذا بوضوح على الفتوى المذكورة في الضابط الثاني، وهي التسوية بين الذكر والأنثى في الميراث، فهي تعارض النص القرآني القطعي في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾(1). ومن ضوابط الحكم على الفتوى بالشذوذ أيضًا: معارضتُها للأحاديث الصحيحة الصريحة أو المتواترة، أو القطعية الدلالة، قال الدكتور محمد الزحيلي: «وإن كانت الفتوى مخالفة للشرع، أو لأحد مصادر التشريع، كانت باطلة ومردودة، ولا يسوغ العمل بها، كالفتاوى المخالفة للنصوص الشرعية، أو للإجماع، أو لما علم من الدِّين بالضرورة، أو مخالفة لآراء المذاهب المعتمدة»(2).

**الضابط الرابع/ أن تعارض الفتوى إجماعًا متيقنًا:** ومن ضوابط الحكم على الفتوى بالشذوذ: أن تكون مخالفة لما أجمعت عليه الأمة إجماعًا متيقنًا؛ لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة وهي معصومة بمجموعها، فإذا اجمعت على حلال فهو حلال، وإذا اجمعت على حرام فهو حرام، والعبرة في اعتبار الإجماع باتفاق المجتهدين، فاتفاقهم هو الدليل الشرعي القطعي، ولا عبرة بإجماع العوام، فمن خالف من أهل الفتوى إجماع الأمة في قضية من القضايا، أو مسالة من المسائل عدت فتواه شاذة(3).

**الضابط الخامس/ أن تخالف الفتوى مقاصد الشريعة:** ومن ضوابط الحكم على الفتوى بالشذوذ: معارضتها لمقاصد الشريعة، ذلك أن الاهتداء بالمقاصد في الفتوى أساس لمن يريد حسن تنزيل الحكم الشرعي، وأن لا يكتفي بالوقوف عند حرفية النصوص، ويجمد على ظواهرها ولا يتأمل فيما وراءها، من

---

(1) سورة النساء، الآية (11).

(2) الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: أ.د/ محمد مصطفى الزحيلي (2/ 390) ن دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق – سوريا، ط2 - 1427هـ/ 2006م.

(3) ينظر المصدر السابق.

أحكام وعلل، وما تهدف إليه من مقاصد، وما تسعى إلى تحقيقه من مصالح، على أنه ينبغي التنبيه هنا على أن ليس كل فتوى تخالف مقصدًا شرعيًا تعد فتوى شاذة؛ إذ قد يكون المقصد ظنيًا غير قطعي، أو مرجوحًا غير راجح، أو متوهمًا غير حقيقي. ولا يخفى أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم في المعاش والمعاد. قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا»[1].

**الضابط السادس/ ألا تراعي الفتوى تغيّر الزمان والمكان والحال والعُرف**: قال الإمام القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أنَّ إِجراءَ الأحكام التي مُدْرَكُها العوائدُ مع تغيُّرِ تلك العوائد: خلافُ الإِجماع وجهالةٌ في الدّين، بل كلُّ ما هو في الشريعةِ يَتْبَعُ العوائدَ: يَتغيَّرُ الحكمُ فيه عند تغيُّرِ العادةِ إِلى ما تقتضيه العادَةُ المتجدِّدةُ»[2]. وواضح من كلام الإمام القرافي أن هذا إنما يكون في الأحكام التي مدركها العوائد والأعراف، ومستندها الظن الراجح والاجتهاد بالرأي وليس في النصوص القطعية والمحكمة، فهذه ثوابت لا متغيرات. ونبه الإمام القرافي أيضًا أهل الفقه والفتوى على مراعاة تغير الأعراف والعادات بتغير الزمان والبلدان فقال: «فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أَسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتبِ طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أَهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفتِه به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[3].

وأدى استمرار بعض المفتين إلى اليوم على الإفتاء بالمسطور في الكتب القديمة، إلى تحول الفتوى إلى فتوى شاذة؛ لعدم اعتبارها تغيُّر العصر والبيئة وما عمَّت به البلوى في هذا العصر، كرد شهادة من يكشف رأسه أو من يأكل في الطريق أو يحلق لحيته بدعوى أن هذه الأمور من خوارم المروءة، وتقدح في عدالة

(١) الموافقات للشاطبي (١/ ٢٥٤).

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي = القرافي (ص٢١٨) اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، ن دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط٢ - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

(٣) الفروق: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي = القرافي (١/ ١٧٦) ن عالم الكتب.

الشاهد، مع الحاجة إلى شهادة هؤلاء، والحاجة تُنَزَّل منزلةَ الضرورة عند أهل الفقه والفتوى كما هو مقرر في كتب القواعد الفقهية[1].

*****

## المبحث الثاني

## أسباب انتشار الفتاوى الشاذة، وبيان خطرها

### المطلب الأول/ أسباب انتشار الفتاوى الشاذة:

من المباحث الرئيسة في هذا المجال محاولة تشخيص الأسباب الموقعة في الشذوذ؛ لأن العلاج لا يتأتى إلا بذلك، إذ لا بد من معرفة أسباب انتشارها؛ حتى نستطيع إيجاد العلاج المناسب لها، كي نمنع هذا الانتشار لهذه الفتاوى التي باتت نسمعها ليل نهار وعلى كثير من شبكات التواصل والفضائيات، وهذه الأسباب يتعذر حصرها لكثرتها وتشعبها، ولكن يمكن أن نجمل أهمها فيما يلي:

**السبب الأول/** تعدد وسائل الإعلام وسهولة التعامل معها: إن الإعلام شأنه شأن كل صنعة، فهو سلاح ذو حدين، ويُسْر التعامل معه كان له فضل كبير في نشر العلم وتيسير إيجاد المعلومة، كما كان له الفضل في تسيير مصالح الناس على اختلاف أشكالها.

غير أن الجانب الآخر له كان له الأثر السيء الواضح على سلوكيات وأفهام ومعتقدات المجتمعات. وما يَهُمنا هنا هو انتشار تلك الفتاوى التي لا زمام لها ولا خطام، فمن السهل جدًّا أن أُنشئ موقعًا خاصًّا على الشبكة العالمية، ثم أنقل تلك الفتاوى الشاذة لجذب الجمهور، بل ومن الأيسر أن أرسل بريدًا إلكترونيًا أو رسالة تحمل من الغث ما تحمل، من فتاوى لا ترتكز على أصول صحيحة.

ولا يَهُمنا أن يكون هذا النقل تمّ بحسن نية أو بخلافها، ولكن من المهم أن نسلط الضوء على وسيلة الانتشار، ناهيك عن الوسائل التي أصبح من فضول القول ذكرها كالتلفاز والمذياع والصحف، فَتَعَدُّدُ

(١) ينظر: الفتوى المعاصرة بين الانضباط والاضطراب (ص٣٥٥).

القنوات الفضائية – لا سيما قنوات الإثارة الإعلامية – كفيلة بأن تبرز إلى الجماهير الكثير من العلماء وغير العلماء من خاملي الذكر وقليلي البضاعة العلمية[1].

**السبب الثاني/** الإعجاب بالرأي وحب الظهور والشهرة (التعالم): الإعجاب بالرأي والاستبداد به حُبًّا في الشهرة والظهور الذي يقصم الظهور، والاستنكاف عن مشاورة من هو أفقه منه، وهو أدعى للصواب، قال إسحاق بن راهويه، قال سفيان بن عيينة: «اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول هو برأيه»[2]، فمما ابتليت به الأمة في هذا العصر كثرة المتعالمين، وليس هذا إدعاءً مجردًّا من الدليل، بل هذا واقع ملموس مع الأسف، ونشاهد بين الفينة والأخرى مَنْ يتكلم في مسائل يتورع عنها كبار العلماء، ولقد شاهدنا الكثير من تلك النماذج على صفحات الإنترنت، وعلى بعض الفضائيات حتى أصبحت الفتوى مهنة من لا مهنة له، بل ومن العجيب أن المستفتي لا يعرف المفتي، ولا المفتي – كما يظهر من جوابه – عالم بموضوع الاستفتاء.

وعجبي لا ينقضي من عامة الناس كيف يُسْلِمون دينهم لمن لا يعرفون، فإن كانوا في السابق يقولون سمّوا لنا رجالكم، لمعرفة صحة سند الحديث، بسبب انتشار آفة الوضع، فينبغي علينا اليوم أن نقول سمّوا لنا مفتيكم، وعرّفوا الناس بتاريخه العلمي ومَنْ أَهَّلهَ لمنصب الإفتاء؛ لمعرفة صحة فتواه. فلقد كثُر المتسرِّعون للإفتاء، المتشوّفون له، حتى كثرت السقطات، وعظمت الزلات، قَالَ سفيان بن عيينة رَحِمَهُ اللَّهُ: «أَعلمُ الناس بالفتوى أسكتهم فيه وأجهل الناس بالفتوى أَنطقهم فيه»[3]، وصدق الخطيب البغدادي رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله في كتابه "الفقيه والمتفقه": «وقلَّ مَنْ حرص على الفتوى، وسابق إليها، وثابر عليها إلا قَلَّ توفيقه، واضطرب في أمره، وإذا كان كارهًا لذلك غير مختار له، ما وجد مندوحة عنه، ولا قَدرِ أن يحيل بالأمر فيه على غيره إلا كانت المعونة له من الله أكثر، والصلاح في فتواه وجوابه أغلب»[4].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٧٣).

(٣) الفقيه والمتفقه: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد الخطيب البغدادي (٢/ ٣٤٩) ت أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، ن دار ابن الجوزي – السعودية، ط٢ - ١٤٢١هـ.

(٤) المصدر السابق.

وكانت الصحابة ﷺ لا تكاد تفتي إلا فيما نزل، ثقة منهم بأن الله تعالى يوفق عند نزول الحادثة للجواب عليها، وكان كل واحد منهم يود أن صاحبه كفاه الفتوى[1].

**السبب الثالث/** عدم الالتزام بالمذاهب الإسلامية المشهورة والأقوال المعتبرة المبنية على الأدلة الصحيحة، مراعية في ذلك الأصول والقواعد الفقهية، واتباع الشَّاذ من الأقوال، والمهجور من الآراء، والحجة – غير المنطقية – لبعض المفتين بأن هذا ما أدى إليه اجتهاده، وكأنَّ أصحاب الأقوال المعتبرة لا يأخذون من نفس المعين الشرعي الذي يأخذ منه حتى يفتقر لأقوال هجرتها الأمة، ولم يتابع أحد قائلها.

**السبب الرابع/** التسرع في الفتوى: ومن أسباب الشذوذ؛ السرعة في الإفتاء، والعجلة في الإجابة وترك الأناة، وهو مدخل من مداخل إبليس يلبس فيه على كثير من أهل الفتوى، ويلقي في نفوسهم أن السرعة في الفتوى دليل على المعرفة والعلم، وأن التمهل والتريث الجهل والعِيِّ، فالمفتي الحاذق المتقن هو الذي يملك الجواب عن كل سؤال، وقد ذمَّ المحققون من أهل العلم التسرع والعجلة في الفتوى، ووصفوا من يَعْجَل ويسارع إليها بالجهل، قال ابن وهب: سمعت مالكًا يقول: «العجلة في الفتوى نوع من الجهل»[2].

وأكثر ما يقع فيه التسرع فتوى الفضائيات التي يسمونها "الفتاوى على الهواء"؛ فيشوبها في الغالب استعجال مذموم، وتسرع غير محمود، حتى أننا لا نكاد نسمع كلمة "لا أدري" أو "لا أعلم"، ومن قال "لا أدري" أصيبت مقَاتِلُه كما قال سلفنا الصالح، وفي أحيان كثيرة لا يُمَكِّن المذيعُ السائل من تفصيل وبيان مسألته، وكذلك لا يتمكن المفتي من الاستفسار من السائل، وذلك بحجة كثرة المتصلين وضيق الوقت، وأحيانًا يكون التسرع في الجواب بسبب عدم فهم المفتي لألفاظ ولهجة المستفتي، والمفتي لم يقف على ذلك.. كأن يكون المستفتي مغربيًا والمفتي مشرقيًا، فالمستفتي يُغَرِّبُ بلهجته وعاميته، والمفتي يُشَرق، وشتان بين مشرق ومغرب، فيأتي الجواب متسرعًا مضطربًا، وربما شاذًا.

**السبب الخامس/** الغلو في التشدد: من أسباب الشذوذ في الفتوى؛ تشدد بعض أهل الفتوى فيما يسر فيه الشرع الحنيف، فيترك المخرج الشرعي الصحيح ويختار الشدائد، ويكون الباعث على ذلك غالبًا: إظهار

---

(١) المصدر السابق.

(٢) إعلام الموقعين (٢/ ١٨٦).

عدم التساهل في الدين وشدة التقوى، والتزام الورع، والأخذ بظواهر الأحكام - وإن كانت شاذة - وغمز الآخرين بأنهم متساهلون منحرفون، وقد قال إمام الفقه والحديث والورع سفيان الثوري رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كلُّ أحد»[1]، وقد أدى هذا التشدد في الفتوى بأن فتح الباب أمام أناس ليسوا في شيء من العلم، بأن يتأولوا الآيات والأحاديث والآثار ويحرفونها عن المعنى الصحيح لها؛ رغبة لأهوائهم وأحزابهم ومموليهم، فأدى ذلك إلى انحراف كثير من الناس خلف هذه الفتاوى، لا سيما الشباب منهم، فأدى ذلك إلى ظهور جماعات متطرفة متشددة عاثت في الأرض فسادًا، وأهلكت الحرث والنسل، فخربوا بلادًا بكاملها، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

**السبب السادس/** مراعاة المفتي للتوجهات والأحوال السياسية: لم يكن الأقدمون يكتفون في المفتي أن يكون مجتهدًا قد ملك أدوات الاجتهاد وملكات القدرة على الاستنباط، بل يضعون حسن سيرته وصفاء سمعته وشيوع تزكيته والشهادة الظاهرة في صلاحه وتقواه في كفة، مقابلة لتلك، بل هي المطلب الأهم في موجبات منصب الإفتاء. وكان هذا مما يراعيه الخلفاء والسلاطين عند تعيين المفتين حتى في عهود الظلم أو خراب الذمم، فما كانوا يجرءون على تعيين من عرف بين العامة أو العلماء برقة الدين أو التطلع إلى المناصب وابتغاء المغانم، ولو كان في أعلى درجات الاجتهاد. وأما اليوم وقد ابتعد الحكام عن شرع الله وضعفت رقابة الناس وتحريهم لأمور دينهم وتساهلهم في شأن الحلال والحرام والخوض في الحرام وشبهاته تحقيقًا للأهواء وجمع الأموال، ولم يعد عند الكثير منهم اهتمام بقول المفتين في ظرف تعطلت فيه أحكام الشرع، وغدت مرجعية الحاكم والمحكوم قوانين الغرب ونظمه وشيء من أخلاقه.

وقد ساغ للحكام تعيين المفتين حسب مواصفات ومعايير سياسية أكثر منها علمية أو أن يراعى فيها صلاح الدين وصلابة الحق وفقه النفس، بل يتقصدون صاحب الملمس اللين الهين السموح الذكي الذي تكفيه الإشارة عن العبارة والتلميح عن التصريح ليتوجه بالفتوى، لينال القبول والثناء الحسن من حاكم أو صاحب قرار ولو كان فيه غضب الرب تعالى ورسول ﷺ.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (١/ ٧٨٤) ت أبي الأشبال الزهيري، ن دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية، ط١ - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

**السبب السابع/** إنزال الفتوى الخاصة منزلة العموم (غفلة العالم): هناك علماء أفاضل، لهم شأن عظيم في العلم، نُكِنُّ لهم كل تقدير واحترام، غير أنه ليس لهم خبرة كافية في التعامل مع وسائل الإعلام، وربما لا يكونوا مستحضرين أيضًا مدى خطرها؛ فتجدهم يفتون السائل وكأنه لا يسمعهم إلا هو، فتكون الفتوى خاصة بالمستفتي، وتُنزَّل منزلة العموم؛ لسعة انتشار الوسيلة الإعلامية؛ فَتُفهم الفتوى خطأ على غير الوجه المراد، وفي الحقيقة.. إن هذه الغفلة غير مبرَّرة، فعلى العالم الحرص والدُّربة على التعامل مع وسائل الإعلام، لاسيما في وقت لا يخفى مدى تأثير الإعلام على الجماهير، وهذه من الأخطاء التي يقع فيها بعض المفتين، فتجده يُسأل على الهواء في إحدى القنوات عن مسألة خاصة لا تتعدى بحيثياتها دائرة المستفتي، ثم يجيب إجابة عامة، فلا هو خصَّ المستفتي بفتواه، ولا عامة الجمهور مُستَوعَبون بخصوصية الفتوى.. وهنا يقع اللبس!

وكم هو جميل من المفتي أن يكون ذكيًّا لَمّاحًا، فإذا ما عُرض عليه استفتاء يحمل في طياته بعض الخصوصية؛ بحيث لا يَسُوغ للمفتي أن يُصرَّح بفتواه على الملأ، أن يؤجل الفتوى إلى وقت مناسب، كأن يطلب من السائل أن يتصل على هاتفه الخاص مثلًا في وقت لاحق، أو أن يحيله على شيخ آخر أو ... إلخ.

## المطلب الثاني/ خطورة الفتاوى الشاذة:

بعد أن بينت أسباب انتشار الفتاوى الشاذة لا بد من بيان خطرها إذا ما انتشرت وذاعت بين الناس، والآثار الخطيرة التي تنتج عنها. وقد كان السلف الصالح وعلماء الأمة يتحرجون من الفتوى ويحسبوا لها حسابًا؛ لذلك كانت الفتاوى الشاذة عند علمائنا، وفي تراثنا الفقهي قليلة ونادرة؛ ويعود ذلك إلى خوفهم من الإفتاء وتحمل مسؤوليته لما علموا من تحذير الله ﷻ من القول عليه بغير علم حيث قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾[1]، حيث أرعبت هذه الآية قلوب سلف هذه الأمة وقضَّت

(١) سورة النحل، الآية (١١٦).

مضاجعهم، فحملتهم على التورع عن الفتوى، ولم يجاملوا أحدًا على حساب دينهم، وكانوا يتدافعون الإفتاء ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا وكانوا يحرصون على قول "لا أدري".

وقديمًا قال العلماء: «لا أدري نصف العلم»، عن عبيد الله بن أبى جعفر قال قال رسول الله ﷺ: «**أَجرؤكم على الفُتيا أَجرؤكم على النار**»[1]، وعن عبد الرحمن بن أَبي ليلى، قال: «أَدركت عشرِين ومائة من الأنصار من أصحابِ رسول الله ﷺ، يُسأل أحدهم عن المسألة فيردها إلى هذا، وهذا إلى هذا.. حتى ترجِع إِلى الأول»[2]، وفي رواية: «ما منهم من يُحدث بحديث إِلا وَدَّ أَنَّ أخاه كفاه إياه، ولا يُستفتى عن شيءٍ إِلا وَدّ أَن أخاه كفاه الفتيا»[3]؛ لما علموا من خطرها ومسؤوليتها. ومن أخطار الفتاوى الشاذة:

١- **على عامة الناس**: ينبغي على المفتي أن يخاطب الناس بما يفهمون به حكم الله تعالى، ويبسط لهم حيثياته، هذا من جانب، ومن جانب آخر: لا يخاطبهم بما يترتب عليه مفسدة أعظم من المصلحة التي تُرتجى من فتواه، فقد روى مسلم في صحيحه عن ابن مسعود ؓ أنه قال: «ما أنت بمحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم، إلا كان لبعضهم فتنة»[4]، فلو قارنًا مصلحة إحدى الفتاوى الشاذة والمثيرة للجماهير بالمفسدة المترتبة عليها؛ فهل تغلب المصلحةٌ المفسدةً أو العكس؟ وإن أردنا معرفة ذلك فلنجب على هذه الأسئلة المهمة، والتي ينبغي للعالم أو المفتي أن يستحضرها عند الإجابة على الأسئلة التي لها أحكام خاصة، أو التي لها فتاوى استثنائية للضرورة مثلًا أو غير ذلك، فمن هذه الأسئلة: كم إنسانًا في عالمنا الإسلامي يفتقر لفتواه الشاذة؟ وكم سامعًا للفتوى سيقبلها؟ وهل جمهور الناس أو السامعون لها مُؤَهَّلون لفهم مثل هذه

---

(١) سنن الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي التميمي السمرقندي (١/ ٣٩) (رقم١٥٨) ن دار الكتاب العربي – بيروت، ط١ - ١٤٠٧هـ.

(٢) الفقيه والمتفقه (١/ ٣٤٥)؛ أدب المفتي والمستفتي (١/ ١٠٩).

(٣) المصادر السابقة.

(٤) صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (١/ ١١) ت محمد فؤاد عبد الباقي، ن دار إحياء التراث العربي – بيروت.

الفتاوى؟ وهل من المصلحة إطلاقها بهذا الشكل؟ ... إلخ. فمن استطاع أن يجيب على هذه الأسئلة فسيعرف مدى المفسدة المترتبة عليها[1].

٢- **صعوبة تداركها بعد انتشارها:** لا شك أن الفتوى إذا قال بها المفتي لا سيما في وسيلة إعلامية كالقنوات الفضائية أو شبكات التواصل من الصعب جدًّا تداركها، فلا بد للعالم أن يحتاط لدينه، كما عليه أيضًا أن يحتاط لدين الناس؛ لأن ما سيقع فيه الناس من آثام بسبب فتواه، قد تكون تبعاته عليه عظيمة عند الله ﷻ.

٣- **اتساع رقعة الجدل وإلهاء الأمة عن مصالحها:** من مساوئ الفتاوى الشاذة وخطورتها أنها توسع رقعة الجدل بين المسلمين وتفرق بينهم ولا تجمع، وتلهي الأمة عن مصالحها وواجباتها الأساسية والضرورية. رُوي عن الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: "أنه سئل عن مسألة، فسكت، فقيل له ألا تجيب رحمك الله؟ فقال: حتى أدري الفضل في سكوتي، أو في الجواب"[2]، هكذا كان سلف الأمة يراعي قاعدة درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح، وإنَّ مثل هذه الفتاوى تُدْخل الأمة في جدال كبير وخلاف مذموم، وفيها من السلبيات الشيء الكثير مما يفوّت عليها من المصالح أكثر من تلك المصلحة المرجوة من تلك الفتاوى، وتجلب من المفاسد أكثر من تلك التي أراد المفتي درؤها بفتواه. ومما لا شك فيه أن من المصالح العظيمة التي تقع على عاتق العلماء هو جمع كلمة المسلمين، وتوحيد صفهم، ونبذ الفرقة والاختلاف كما جاء في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، فَلِم نغفل عن هذه المصلحة العظمى لأجل مسألة خلافية؟ بل في كثير من الأحيان تكون هذه الفتوى على خلاف ما أجمع عليه جماهير أهل العلم، فباب العذر للمفتي واسع، وله من الحرج الشرعي مندوحة، فما الدافع يا تُرى لإصرار بعض المفتين على إطلاق مثل هذه الفتاوى؟

٤- **الفتاوى الشاذة سبب في إضعاف مكانة العلماء أمام شرائح المجتمع وعدم الوثوق بهم:** من طبيعة الناس الوثوق بعامة أهل العلم، ويصعب عليهم في كثير من الأحيان تمييز مَنْ هو ثَبْتٌ في فتواه ممن هو على

(١) مقالة/ ظاهرة الفتاوى الشاذة .. أسباب وحلول، تركي عيسى المطيري، ن دار الافتاء - الكويت.

(٢) أدب المفتي والمستفتي (ص٧٩).

خلاف ذلك، فكثرة السماع للشَّاذ من الفتاوى تجعل عدالة أهل العلم محل شك لدى أفراد المجتمع، فليعلم أصحاب الفتاوى الشَّاذة أن فتاويهم في بعض الأحيان معاول هدم لثقة الجماهير بالعلماء العدول.

٥- **الفتوى الشاذة سبب في نقل صورة سيئة عن الإسلام وتشويه صورته أمام العالم:** فقد كان ولا زال لانتشار الفتاوى الشاذة الأثر البالغ في فتح الباب أمام من يتربصون بالإسلام ويبحثون عن زلة لكي ينقلوها، على أن هذا هو الإسلام، وقد وجدوا ضالتهم في كثير من هذه الفتاوى الشاذة، مما أثار الفتنة بين صفوف المسلمين أنفسهم، وكذلك أدى انتشار هذه الفتاوى إلى نقل صورة سيئة عن الإسلام عند غير المسلمين، لا سيما تلك الفتاوى التي كانت سببًا في ظهور الجماعات المسلحة، والتي أدت إلى القتل والنزوح والتهجير للمسلمين وغير المسلمين، فبدأت تنقل هذه الصورة إلى غير المسلمين، على أن هذا هو الإسلام، والصقوا تهمة الإرهاب بالإسلام ظلمًا وزورًا.

*****

## المبحث الثالث

## سبل العلاج والوقاية من الفتاوى الشاذة

بعد أن بيَّنا سبب انتشار الفتاوى الشاذة وخطرها، لا بد لنا أن نبين سبل علاجها، وكيفية الوقاية منها قبل أو بعد انتشارها:

**أولًا:** الورع عن الفتوى في المسائل المُشْكِلَة، والبعد عن التصدي لكل شاردة وواردة من غرائب الأسئلة، وليستحضر المفتي قوله ﷺ: «**أَجْرَؤُكُم عَلَى الْفُتْيَا أَجْرَؤُكُمْ عَلَى النَّارِ**»[1]، كما استحضره سلف الأمة وعلماؤها، فقد كان الصحابة ﷺ يتورعون عن الفتيا، ويود كل منهم لو كفاه أخاه إياها، كما ثبت ذلك عنهم بأسانيد صحيحة؛ منها:

(١) سنن الدارمي (١/ ٣٩) (رقم١٥٨).

- ما ثبت عن البراء بن عازب ﷺ أنه قال: «لقد رأيت ثلاثمائة من أهل بدر ما منهم من أحد إلا وهو يحب أن يكفيه صاحبه الفتوى»(١).

- وروى أيضًا بسند صحيح أن ابن عمر ﷺ سُئل عن شيء، فقال: «لا أدري»، ثم أتبعها بأخرى، فقال: «أتريدون أن تجعلوا ظهورنا لكم جسورًا في جهنم، أن تقولوا أفتانا ابن عمر بهذا»(٢).

فإذا كان هذا هو منهج السلف فما بال البعض اليوم يتدافعون إليها، لا منها، وليس إلى الفتيا فحسب، بل إلى الغريب منها والشاذ.

- وعن ابن مسعود ﷺ أنه قال: «من أفتى الناس في كل ما يستفتونه فهو مجنون»(٣).

- وعن أبي حصين الأسدي أنه قال: «إن أحدكم ليفتي في المسألة، ولو وردت على عمر بن الخطاب ﷺ لجمع لها أهل بدر»(٤).

- وقد روي عن الإمام مالك ﷺ أنه ربما كان يُسأل عن خمسين مسألة فلا يجيب في واحدة منها، وكان يقول: «من أجاب في مسألة فينبغي قبل الجواب أن يعرض نفسه على الجنة والنار وكيف خلاصه ثم يجيب»(٥).

**ثانيًا:** محاربة ما بات يسمى اليوم بالأمية الدينية: وذلك بتفقيه عامة المسلمين بالحد الأدنى من الفقه الشرعي الواجب، وهذا يجعل الرأي العام في المجتمعات ينكر بحكم هذا التكوين الفتاوى الشاذة المصادمة لما عرفه وعلمه وجرى العمل في بلده، إذ العلم دين، فلينظر أحدنا عمن يأخذ دينه، وهذا يقتضي توعية الناس بأن ياخذوا فتاواهم عن أهل العلم المعتبرين، الذين نصبوا للفتوى، وأن يجتنبوا فتاوى الجهلة والأدعياء.

---

(١) الفقيه والمتفقه (٢/ ٤٦).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٥٥).

(٣) أدب المفتي والمستفتي (ص٧٥).

(٤) المصدر السابق (ص٧٦).

(٥) المصدر السابق (ص٧٩).

**ثالثًا:** الرد العلمي على من صدرت منه الفتوى الشاذة: وبيان وجه شذوذ فتواه، وخطأ دعواه، في الكتب والتأليف ووسائل الإعلام، ردًا علميًا هادئًا يقوم على الحجة والدليل؛ ليستبين السبيل وإقناعه بأن يرجع عن فتواه الشاذة، وتجنب الإثارة والسب والطعن والقذف والتحريض؛ لأن ذلك من شأنه أن يزيد من شهرة الفتوى الشاذة وصاحبها وانتشارها[١].

**رابعًا:** إحالة الاستفتاءات المُشْكِلَة للمجامع الفقهية وهيئات ودور الإفتاء في عالمنا الإسلامي: لا يكاد يخلو بلد عربي ولا مسلم، بل في كثير من دول العالم من وجود دار للإفتاء، فضلًا عن الهيئات والمجامع الفقهية. فكم هو لائق بالمفتي إنْ عُرضت عليه بعض الفتاوى المشكلة أن يحيلها إلى من هم أكثر علمًا وأتقن في فن الفتوى، وليس هذا ببدع من القول، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو ثاني الخلفاء الراشدين وأحد العشرة المبشرين بالجنة، ومنْ أوسع الصحابة فقهًا كان يدعو الصحابة لاستشارتهم في بعض المسائل الفقهية، ومما يؤيد ذلك ما روي عن الشعبي والحسن وأبي حَصِين - وهم من التابعين- أنهم انتقدوا بعض المتسرعين بالفتوى والمغترين بما معهم من العلم فقالوا: «إن أحدَكَم ليفتي في المسألة، ولو وَرَدَتْ على عُمَر بن الخطاب رضي الله عنه لجمع لها أهل بدر»[٢].

**خامسًا:** وضع ميثاق لوسائل الإعلام الإسلامية: فمع هذا الانفتاح الإعلامي الرهيب بين أقطار الأرض وسرعة انتشار الخبر، ينبغي حقيقة على وسائل الإعلام في البلاد الإسلامية وبالأخص ذات الطابع الجدِّيّ، أن يكون لها ميثاق ينظّم ما يُعرض وما ينشر فيما يخص الإفتاء، وأن تضع ضوابطَ وحدودًا للاستفتاء والفتوى، وذلك من خلال وضع قوانين لتنظيم هذه البرامج، وتنظم هذا النشاط الإعلامي.

**سادسًا:** التكوين المستمر لأهل الفتوى: والعناية بإعدادهم إعدادًا علميًا دائمًا وشاملًا، لا سيما فيما يتعلق بأصول الإفتاء، والفقه وأصوله وقواعده وآيات الأحكام، وأحاديث الأحكام، وفقه "النوازل"، وفقه الواقع، وأن يُزَوَّدُوا باستمرار بكل ما يزيدهم علمًا وفهمًا ويوسع مداركهم وانفتاحهم على مستجدات العصر وتدريبهم على ممارسة الفتوى تطبيقيًا وتنبيههم على أخطائهم؛ ليتحروا الصواب.

---

(١) ينظر: الفتوى المعاصرة بين الانضباط والاضطراب (ص٣٦٩).

(٢) أدب المفتي والمستفتي (ص٧٦).

## الخاتمة

الحمد لله رب العالمين الذي وفقنا لإتمام هذا البحث، وأجد لزامًا عليّ بعد إتمامه أن أجمل أهم النتائج التي توصلت إليها:

١- ضرورة تحقق المؤهلات العلمية الواجب توافرها في القائم بأمور الإفتاء؛ كالعلم بالقرآن والسنة، ومواطن الإجماع، والمعرفة التامة بقواعد الاستنباط، مع ملازمة التقوى.

٢- بيّن البحث ضوابط معرفة الفتاوى الشاذة، وبين أن ليس كل فتوى تعتبر شاذة، بل يجب أن تتحقق فيها الضوابط المذكورة في البحث حتى يتأتى لنا الحكم عليها بالشذوذ.

٣- كثرة الفتاوى الشاذة في وقتنا الحاضر وانتشارها انتشارًا واسعًا يحتم علينا أن نبحث عن حلول ومعالجات للحد منها؛ لأن مشاكلها وخطرها يؤثر على الفرد وعلى المجتمع بصورة عامة.

٤- خلص البحث إلى بيان أسباب ظهور الفتاوى الشاذة، وانتشارها انتشارًا واسعًا كانتشار النار في الهشيم؛ لان معرفة الأسباب تساعد في إيجاد الحلول المناسبة لهذه الظاهرة الخطيرة، ولأن تشخيص الداء يساعد على وصف الدواء المناسب.

٥- ذكرت في بحثي هذا بعض الحلول والمقترحات لعلاج ظاهرة الفتاوى الشاذة إذا ما انتشرت، وسبل الوقاية منها عسى أن تكون نافعة.

٦- على الجهات الشرعية المعنية في كل بلد الإشراف على المفتين فيها، والعمل على تحسين أدائهم، واتخاذ الأساليب المناسبة لمعالجة أوضاع من يتصدى للفتوى من غير أهلها.

*****

## المصادر


١- أدب المفتي والمستفتي: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، تحقيق: د/ موفق عبد الله عبد القادر، نشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الثانية - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٢- الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت٦٣١هـ)، تحقيق: د/ سيد الجميلي، نشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤٠٤هـ.

٣- الإحكام في أصول الأحكام: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، نشر: دار الحديث – القاهرة، الطبعة الأولى – ١٤٠٤هـ.

٤- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت٦٨٤هـ)، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، نشر: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٥- أصول الدعوة: د/ عبد الكريم زيدان، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٦- إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، نشر: دار الكتب العلمية – يبروت، الطبعة الأولى - ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٧- التعريفات الفقهية: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، نشر: دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، الطبعة الأولى - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٨- تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، نشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٩هـ.

٩- جامع بيان العلم وفضله: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، نشر: دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٠-سنن ابن ماجه: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار الفكر – بيروت.

١١- سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، نشر: دار الكتاب العربي – بيروت.

١٢-سنن الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، التميمي السمرقندي (ت٢٥٥هـ)، نشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤٠٧هـ.

١٣-سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، نشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت.

١٤-صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٥-فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.

١٦-الفتوى المعاصرة بين الانضباط والاضطراب (الفتاوى الشاذة نموذجًا)، أ.د/ توفيق بن أحمد الغلبزوري.

١٧-الفروق: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت٦٨٤هـ)، نشر: عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٨-الفقيه والمتفقه: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، نشر: دار ابن الجوزي – السعودية، الطبعة الثانية - ١٤٢١هـ.

١٩-القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت٨١٧هـ) تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، نشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثامنة – ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٢٠- لسان العرب: محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت٧١١هـ)، نشر: دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة – ١٤١٤هـ.

٢١-المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية الأندلسي (ت٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، نشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤٢٢هـ.

٢٢-المستصفى: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى – ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٢٣-مقالة/ ظاهرة الفتاوى الشاذة .. أسباب وحلول: تركي عيسى المطيري، نشر: دار الإفتاء – الكويت.

٢٤-الموافقات في أصول الفقه: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: عبد الله دراز، نشر: دار المعرفة – بيروت.

٢٥-الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: أ.د/ محمد مصطفى الزحيلي، نشر: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق – سوريا، الطبعة الثانية – ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

# البحث الثاني

# الفتاوى الشاذة وصلتها بالتراث

# (فتاوى لابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ نموذجًا)

إعداد/ الباحثة:

**جوزاء بنت مرزوق بن عبد الهادي العتيبي**

طالبة بمرحلة الدكتوراه – كلية الدراسات الإسلامية

والعربية للبنات بالقاهرة – جامعة الأزهر

# مُقَدِّمَة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على النبي الكريم الذي تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لايزيغ عنها إلا هالك.. والحمد لله الذي جعل العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لايورثون دينارًا ولا درهمًا وإنما يورثون العلم، فمن أخذه فقد أخذ بحظ وافر.

وإن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من صدور العلماء؛ بل يقبضه بقبضهم، فيخلفهم من ليسوا منهم فيَضِلون ويُضِلون. هؤلاء من ليسوا منهم ولا غرابة أن يأتوا بالشواذ والمناكير، وقد يأتي بالشواذ من الفتاوى الشاذة عالم نحرير فيشذ عما اتفق عليه غيره أو يُلزم الناس بحكم لهم فيه تخيير، ومن هؤلاء: الفقيه العالم محمد بن حزم الظاهري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بعض فتاواه.

وإن الأزهر الشريف - كما هي عادته - حرص على أن يؤلب الناس للدفاع عن الدين ومناهله، والإسلام ومشاربه، ويُرد على من وصف كتبنا وتراثنا بأنه كُتب صفراء أكل عليها الدهر وشرب، ولا يعلمون بأنها حية وأن نبراسها لا علاقة له بالبشر ولا المخلوقات فهو كلام رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلب محمد ﷺ، فحملته الأمة جيلًا بعد جيل، يحملونه في صدورهم، ويعلمونه الخلف لا يزيده الدهر إلا قيمة وفضلًا، فهو أساسات لا تُقوض وحصونٌ لا تدك.

وإن من بين من يحاولون النيل من هذا التراث من قام بالتفتيش عما يشكل أو يشُذ، ويعرضه للناس، وينادي بأن هذا هو دين الإسلام وكذب، فهي وإن كانت فتاوى شاذة قديمة أم معاصرة زعموا أنها مستقاة من مصادر الدين فهي في وجودها شاذة قليلة أيضًا. وهاهنا حديث حول الفتاوى الشاذة التي جعل يتندر بها بعض الناس ويتألم منها النصف الآخر أقدمه للمؤتمر الموقر.

والفتاوى الشاذة مشكلة قديمة، ومن ذلك ما ذكره الكاساني في "بدائع الصنائع"، حيث قال: «روي عن أبي حنيفة أنه كان لا يجري الحجر إلا على ثلاثة: المفتي الماجن، والطبيب الجاهل، والمكاري المفلس؛ لأن المنع عن ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن المفتي الماجن يفسد أديان المسلمين، والطبيب

الجاهل يفسد أبدان المسلمين، والمكاري المفلس يفسد أموال الناس في المفازة، فكان منعهم من ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[(١)].

## أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

بعد انتشار مثل هذه الفتاوى الشاذة ظهرت الحاجة فعلًا للحديث عنها والكشف عن حكمها وأسبابها. والحكم على من أفتى بها من حيث هل هو مؤهل للفتوى أم كان عالمًا قد عُرف بعلمه؟

إضافة إلى أنها موضوع من الموضوعات المطلوب بحثها في هذا المؤتمر الكريم: «قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم».

## حدود البحث:

ستكون حول تعريف الفتاوى الشاذة وحكمها وصفات المفتي والحكم على من أفتى بها. وستكون بعض فتاوى ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ نموذجًا.

## أسئلة البحث:

١. ما المقصود بالفتاوى الشاذة؟
٢. ما حكم الفتوى الشاذة ؟
٣. هل تقدح الفتوى الشاذة في قائلها؟
٤. ما حكم نشر مثل هذه الفتاوى؟
٥. لماذا أفتى ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بفتاواه الشاذة وصلتها بتراثنا الإسلامي؟

## أهداف البحث:

١. ما المقصود بالفتاوى الشاذة؟
٢. معرفة المقصود بالفتوى الشاذة.

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٦/ ٤٠)

٣. حكم من يفتي بالفتاوى الشاذة.

٤. القول في نشر مثل هذه الفتاوى.

٥. الوقوف على السبب الذي دفع ابن حزم للإفتاء بالشاذ أحيانًا.

**خطة البحث:**

المبحث الأول: تمهيد في تعريف الفتوى الشاذة، وصفات المفتي، وما يجب على المستفتي إذا عرضت له مسألة.

**المطلب الأول**: صفات المفتي.

**المطلب الثاني**: ما يجب على المستفتي إذا عرضت له مسألة.

**المبحث الثاني**: إحداث قول ثالث في مسألة، وحكم الفتاوى الشاذة عمومًا وأثرها.

**المطلب الأول**: حكم إحداث قول ثالث في المسألة.

**المطلب الثاني**: حكم الفتاوى الشاذة عمومًا.

**المطلب الثالث**: مضار الفتوى الشاذة على المجتمع ونشرها.

**المبحث الثالث**: فتاوى لابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ نموذجًا لفتاوى شذ فيها وصلتها بالتراث:

**المطلب الأول**: إذن البكر حال استئذانها في التزويج.

**المطلب الثاني**: البول في الماء الراكد والاغتسال والوضوء منه.

**المطلب الثالث**: مسألة شاذة تنسب للإمام ابن حزم ولم يقلها.

**المطلب الرابع**: أثر فتاوى ابن حزم الشاذة منها على التراث الإسلامي.

**ثم الخاتمة**: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

# المبحث الأول

## تعريف الفتوى الشاذة، وصفات المفتي، وما يجب على المستفتي إذا عرضت له مسألة

إن العلماء - كما سماهم ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ - هم الموقعين عن الله عَزَّوَجَلَّ؛ لذلك كان عليهم من وجوب الدقة والتحري ما يجعلهم يستنفدوا جهدهم ليصلوا إلى الغاية التي تطمئن بها نفوسهم، وأن يبعدوا عن الشذوذ والإغراب، أو يقولوا بكل جراءة وتجرد للحق: لا ندري.

### تعريف الفتوى الشاذة:

التعريف اللغوي: مكون من كلمتين؛ الفتوى: وأَفْتاهُ الفَقِيهُ في الأمْرِ الذي يشكلُ: أَبَانَهُ له[1]. الشاذة: شَذَّ عنه يَشِذُّ ويَشُذُّ شذوذًا انفرد عن الجمهور وندر، فهو شاذٌّ[2].

وتعريف الفتوى اصطلاحًا؛ الفتوى اصطلاحًا: إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة[3]. وأما الشذوذ اصطلاحًا: وقال ابن حزم: «إن حد الشذوذ هو مخالفة الحق»[4].

أما تعريفها المركب "الفتوى الشاذة": فلم ينص عليه العلماء كما نصوا على تعريف الشذوذ في علوم أخرى، فقد نصوا على الشذوذ في القراءات والشذوذ في الحديث، إلا أن من المعاصرين فقال: الانفراد عن الجماعة باجتهاد في حكم فرعي تبين قطعًا وقوعه في غير محله، أي: أن ذلك الاجتهاد لم يصادف محله من الشريعة، بل وقع خارجًا عنها[5].

### صفات المفتي:

---

(١) تاج العروس من جواهر القاموس – باب (فتى) (٣٩/ ٢١١).

(٢) لسان العرب – باب (شذذ) (٣/ ٤٩٤)؛ وتاج العروس من جواهر القاموس – باب (شذذ) (٩/ ٤٢٣).

(٣) الذخيرة (١٠/ ١٢١).

(٤) الإحكام لابن حزم (٥/ ٨٢).

(٥) الشذوذ في الأراء الفقهية (دراسة نقدية) رسالة دكتوراه للطالب: عبد الله بن علي السديس، إشراف د/ حمد الحماد ١٤٣٠هـ.

عد العلماء عدة صفات للمفتي؛ ومنها - كما ذكر كثير - من العلماء حيث ذكروها في كثير من المواضع: أن يكون مسلمًا، مكلفًا، ثقة مأمونًا، منزهًا من أسباب الفسق ومسقطات المروءة، وأن يكون فقيه النفس سليم الذهن، إضافة إلى كونه عالمًا بأمور منها؛ الفقه أصولًا وفروعًا وخلافًا ومذهبًا.

قال ابن الصلاح رَحِمَهُ اللَّهُ: أما – أي: المفتي - شروطه وصفاته، فهو أن يكون مكلفًا مسلمًا ثقة مأمونًا منزهًا من أسباب الفسق ومسقطات المروءة[1]؛ لأن من لم يكن كذلك فقوله غير صالح للاعتماد وإن كان من أهل الاجتهاد، ويكون فقيه النفس سليم الذهن رصين الفكر صحيح التصرف والاستنباط متيقظًا، عارفًا بما يحتج إليه في استنباط الأحكام وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة فيها[2].

## ما يجب على المستفتي إذا عرضت له مسألة:

المستفتي هو العامي إذا عرضت عليه مسألة، وهو من أهل التقليد وليس للعالم أن يقلد والتقليد قبول قول القائل بلا حجة[3]، وعليه أن يتقي الله ويسأل أهل العلم الموثوقين الذين يثق الناس بديانتهم، قال الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[4].

قال ابن العربي: «فرض العامي أن يقصد أعلم من في زمانه ببلده، فيسأل ويمتثل فتواه، وأن يجتهد في معرفة أهل وقته حتى يتصل له الحديث بذلك، ويقع عليه الاتفاق من الأكثر من الناس"[5].

---

(١) المُرُوءة: كَمالُ الرُّجُولِيَّة مَرُؤَ الرجلُ يَمْرُؤُ مُرُوءة فهو مَرِيءٌ على فعيلٍ وَتمَرَّأَ على تَفَعَّلَ صار ذا مُروءة وتَمَرَّأَ تَكَلَّفَ المُروءة وتَمَرَّأَ بنا أَي: طَلَب بإِكْرامِنا اسم المُروءة وفلان يَتَمَرَّأُ بنا أَي يَطْلُبُ المُروءة بنَقْصِنا أَو عيبنا والمُرُوءة الإِنسانية. ولك أَن تُشَدّد الفرَّاءُ يقال من المُرُوءة مَرُؤَ الرجلُ يَمْرُؤُ مُرُوءة. لسان العرب - باب الميم (١/ ١٥٤). وأما مسقطاتها فهي: خوارم المروة، وقد ذكر العلماء الكثير منها؛ كالأكل في الشارع وهو يمشي أمام الناس، وكأن ينام وسط أناس مستيقظين.. وهي كثيرة. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج (١٩/ ٣٥٩) ولعلها تتغير بتغير الزمان. والله أعلم ومما ذكره المعاصرون من خوارم المروءة اليوم أن يجلس الرجل الكبير وكذا المرأة على التلفاز ووسائل التواصل الساعات الطوال غير آبه بمضي عمره.

(٢) الورقات (ص٢٩)؛ و أدب المفتي والمستفتي (١/ ٢١).

(٣) الورقات (ص٣٠).

(٤) سورة النحل: من الآية (٤٣).

(٥) أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٢٢٤).

# المبحث الثاني

# إحداث قول ثاني أو ثالث في مسألة مجمع عليها، وحكم الفتاوى الشاذة عمومًا وأثرها

## حكم إحداث قول ثالث في المسألة:

نتطرق هنا لحكم إحداث قول جديد في مسألة متفق أو مجمع عليها؛ المسألة وصورتها:

**المسألة**: إذا اختلف الصحابة ﷺ في مسألة على قولين، وانتهى الأمر إليهما، فهل يجوز إحداث قول ثالث؟ ومثله إذا اتفق أهل عصر من العصور على قولين؛ فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟

**صورتها**: مثال هذه الصورة ما اتفق عليه الصحابة ﷺ في مسألة الحامل المتوفي عنها زوجها، فقد اختلفوا فيها على قولين:

**الأول/** تعتد حتى تضع حملها[1]. **الثاني/** تعتد أطول الأجلين[2].

فهل يجوز هنا إحداث قول ثالث لم يقل به أحد مثل أن يقول قائل عدتها بالأشهر؟[3] في هذه المسألة بيان وإيضاح لهذا الأمر.

**أقوال الفقهاء في المسألة**: اختلف الفقهاء في المسألة على قولين:

**القول الأول/** اتفق الجمهور[4] على عدم جواز إحداث قول ثالث في المسألة.

**القول الثاني/** جواز ذلك عند الظاهرية[5].

---

(١) عدة الحامل المتوفى عنها زوجها وضع حملها عند جمهور العلماء. تفسير القرطبي (٣/ ١٧٤).

(٢) روى مالك في "الموطأ" (رقم/ ٨٣) عن ابن عباس ﷺ أنها تعتد بآخر الأجلين.

(٣) نهاية المطلب في دراية المذهب (المقدمة/ ٧٨).

(٤) شرح فتح القدير (١/ ٤٨٧)؛ والجامع لمسائل المدونة (١٠/ ٦١١)؛ والحاوي الكبير للماوردي (١/ ٣٧)؛ والشرح الكبير لابن قدامة (٩/ ١٠٧).

(٥) الحاوي الكبير للماوردي (١/ ٣٧).

**دليل المذهب الأول**؛ استدلوا بالمعقول فقالوا: لأن ذلك إجماع منهم - الصحابة- على أن ما سوى القولين باطلٌ ليس بحق[1]. كما إنه يفضي إلى تخطئتهم وخروج الحق عن قول جميعهم[2]. قال الماوردي: «والصحابة إذا أجمعوا على قولين في مسألة فإحداث قول ثالث محرم، كما إذا أجمعوا على قول واحد كان إحداث قول ثان محرمًا»[3].

**أدلة المذهب الثاني**: استدلوا بالمعقول كذلك؛ لأن الاختلاف موجب لتسويغ الاجتهاد.

**ورد المانعون فقالوا**: هذا فاسد؛ لأن في انقراض الصحابة على قولين إجماعًا منهم على إبطال ما خرج عن القولين، وأن الحق في أحدهما، فلم يجز للتابعي أن يبطل ما انعقد إجماعهم عليه فهذا حكم الإجماع وما يتعلق به ويتفرع عليه[4].

**الراجح في المسألة**: هو قول الجمهور، وهو عدم جواز إحداث قول ثالث في مسألة قال فيها الصحابة أو الأئمة قولان؛ إن كان إحداث قول ثالث يترتب عليه الخروج عمَّا أجمعوا عليه فلا يجوز إحداثه وإلَّا جاز.

واختاره الفخر الرازيّ والآمدي وابنُ حاجب والبيضاويُّ والقرافي وابنُ السبكي وغيرُهم.

## حكم الفتاوى الشاذة عمومًا، ونشرها:

وأما حُكم الفتاوى الشاذة فلا يكون لها حكمُ واحد. ويجب أن نكون معتدلين في الحكم على الفتاوى الشاذة، فقد لا تكون كذلك، وإذا ثبت الشذوذ فيكون الاحتساب عليها بعلم وأدب[5].

**المسألة وصورتها: المسألة**: فيمن يأتى بفتاوى شاذة يستهجنها الناس.

**صورة المسألة**: وهي فيمن اجتهد في حُكم فأتى بما يُستهجن، وقد يكون أتى بما لم يعتاده الناس.

---

(١) السابق نفسه.

(٢) الشرح الكبير لابن قدامة (٩/ ١٠٧).

(٣) الحاوي الكبير للماوردي (٢/ ٩٢٢).

(٤) المرجع السابق (١٦/ ٢٢٦).

**(٥) ومن هؤلاء المحتسبين شيخ الإسلام ابن تيمية، كما نقل عنه تلميذه ابن القيم في "إعلام الموقعين": «وكان شيخنا شديد الإنكار على هؤلاء، فسمعته يقول: قال لي بعض هؤلاء: أجعلت محتسبا على الفتوى؟ فقلت له: يكون على الخبازين والطباخين محتسب ولا يكون على الفتوى محتسب؟».**

**حكم المسألة:** لم أجد للفقهاء - حسب بحثي - من تكلم حول حكم من اجتهد فأفتى بفتوى يستهجنها الناس، إلا ابن حزم الظاهري رَحِمَهُ اللَّهُ من الظاهرية وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ من الحنابلة؛ حيث قال ابن حزم: «إن حد الشذوذ هو مخالفة الحق»[1]. وقال ابن القيم: «هذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد»[2].

الظاهر – والله أعلم – بأنه من باب الاجتهاد، فالمجتهد في مسألة لم يُسأل عنها أحدٌ غيره يجتهد برأيه وقد يأتي بحكم يستهجنه الناس، وهو إن اجتهد كما أمر الله عَزَّوَجَلَّ، واستكمل آلات الاجتهاد وأهليته أنه يدخل في عموم المجتهدين الذين قال فيهم الرسول ﷺ: «**له أجران، وإن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد**».

وكان ابن حزم يقول جميع ما استنبطه المجتهدون معدود من الشريعة وإن خفي دليله عن العوام، ومن أنكر ذلك فقد نسب الأئمة إلى الخطأ، وأنهم يشرعون ما لم يأذن به الله، وذلك ضلال من قائله عن الطريق، والحق أنه يجب اعتقاد أنهم لولا رأوا في ذلك دليلا ما شرعوه انتهى[3]. شهر الفتاوى الشاذة في عصرها ثم رجحها من بعدهم. ابن تيمة وابن القيم الطلاق المراد به اليمن والثلاث بلفظة واحدة.

## مضار الفتوى الشاذة على المجتمع ونشرها:

الفتوى الشاذة لها أثر سلبي على من أفتى بها وعلى المجتمع المسلم وعلى الإسلام قاطبة:

**أما أثرها على المفتي؛** ننظر إلى سيرة هذا المفتي، فإن كان من أهل العلم والخير فهو مجتهد اجتهد فأخطأ – إن كانت خطأ – و أما إن كان الاستهجان من قبل نقص علمنا أو مخالفته لما اعتدناه فإنه لا يلام، ولا يجوز تضخيم أخطأ العالم والتندر بها. "اقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم"، وقد يكون ما أفتى به هو الصحيح. **وأما على المجتمع المسلم؛** فقد يزعزع ثقتهم بعلمائهم. **وأما على الإسلام؛** فقد يجعله أعداء الإسلام ذريعة للسخرية من المسلمين ويضخموها للنيل من الإسلام وحملة الدين.

---

(١) الإحكام لابن حزم (٥/ ٨٢).

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٦٧).

(٣) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك (١/ ٢٣٢).

**وأما نشرها**؛ فهو إما أن يكون جهلًا من الناشر، وإما أن يكون قصدًا وعلمًا بخطئها. إن كان نشره جهلًا فليس الحديث عنه: لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ﴾[1]. وإما إذا كان من باب نشر زعزعة الأمن الفكري والإساءة للدين وحملته، أو الإساءة لهذا المفتي خاصة إن كان ممن قل شذوذه أو عُرف بالعلم والخير؛ فهذا ممن قال الله فيهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلۡفَٰحِشَةُ فِي ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ وَٱلله يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[2]. وهذا تأديب لمن سمع شيئًا من الكلام السيء، فقام بذهنه منه شيء، وتكلم به، فلا يكثر منه ويشيعه ويذيعه: ﴿لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي ٱلدُّنۡيَا﴾ أي: بالحد[3]، وفي الآخرة بالعذاب، ﴿وَٱلله يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ أي: فردوا الأمور إليه تَرْشُدُوا[4].

وعن ثَوْبَان عن النبي ﷺ قال: «**لا تُؤذوا عِبادَ الله ولا تُعيِّروهم، ولا تطلبوا عوراتهم، فإنه من طلب عورة أخيه المسلم، طلب الله عورته، حتى يفضحه في بيته**»[5].

**وجه الدلالة**؛ أنَّ المسلمَ لا يحِلُّ إيصالُ الأذى إليه بوجهٍ مِنَ الوجوهِ من قولٍ أو فعلٍ بغيرِ حقٍّ[6].

*****

(١) سورة البقرة: من الآية (٢٨٦).

(٢) سورة النور: الآية (١٩).

(٣) وهنا للعقوبات التي لها حد مقرر من الشرع.

(٤) تفسير ابن كثير (٦/ ٢٩).

(٥) أخرجه أحمد في سننه (رقم٢٢٧٦) (٥/ ٢٧٩). تعليق شعيب الأرنؤوط : صحيح لغيره وهذا إسناد حسن.

(٦) جامع العلوم والحكم – محقق (٣٧/ ٣٠).

## المبحث الثالث

## فتاوى لابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ نموذجًا لفتاوى شذ فيها

من الأئمة الكبار الذين وُجِدت لهم فتاوى تخالف جمهور الفقهاء ابن حزم الظاهري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وليس هو من اختص بها عن غيره، إلا أن بعضها اشتهر لدى الناس؛ إما لكثرة مخالفية فنشروها لذلك، وإما لمحدودية مصادر فقهه فكانت واضحة لا يمكن أن تخفى أو تُطمر. ومن هذه الفتاوى التي خالف فيها الجمهور:

### (١) إذن البكر حال استئذانها في التزويج:

فالجمهور وابن حزم معهم على ما ورد في حديث «**إذنها صماتها**» فإذا صمتت، أي: وافقت.

واتفق الجمهور كذلك على أن البكر إذا تكلمت بالقبول فهذا من باب أولى فتزوج. وأما ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيخالف الجمهور في ذلك. فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

«قال أبو محمد: فَذَهَبَ قَوْمٌ مِنْ الْخَوَالِفِ إلَى أَنَّ الْبِكْرَ إنْ تَكَلَّمَتْ بِالرِّضَا فَإِنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِذَلِكَ خِلاَفًا عَلَى رَسُولِ الله ﷺ وَعَلَى الصَّحَابَةِ ﷺ، فَسُبْحَانَ الَّذِي أَوْهَمَهُمْ أَنَّهُمْ أَصَحُّ أَذْهَانًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ الله ﷺ وَأَوْقَعَ فِي نُفُوسِهِمْ أَنَّهُمْ وَقَفُوا عَلَى فَهْمٍ وَبَيَانٍ غَابَ عَنْهُ رَسُولُ الله ﷺ نَعُوذُ بِالله، عَنْ مِثْلِ هَذَا.

فأما رَسُولُ الله ﷺ فَإِنَّهُ أَبْطَلَ النِّكَاحَ كَمَا تَسْمَعُونَ، عَنِ الْبِكْرِ مَا لَمْ تُسْتَأْذَنْ فَتَسْكُتَ، وَأَجَازَهُ إذَا اُسْتُأْذِنَتْ فَسَكَتَتْ بِقَوْلِهِ ﷺ: «**لاَ تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا**».

وَأَمَّا الصَّحَابَةُ فَإِنَّهُمْ كَمَا أَوْرَدْنَا فِي الْخَبَرِ الْمَذْكُورِ آنِفًا لَمْ يَعْرِفُوا مَا إذْنُ الْبِكْرِ حَتَّى سَأَلُوا رَسُولَ الله ﷺ عَنْهُ، وَإِلَّا فَكَانَ سُؤَالُهُمْ عِنْدَ هَؤُلاَءِ فُضُولًا، وَحَاشَ لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ، فَتَنَبَّهَ هَؤُلاَءِ لِمَا لَمْ يَتَنَبَّهْ لَهُ أَصْحَابُ رَسُولِ الله ﷺ وَلاَ نَبَّهَ عَنْهُ عليه السلام، وَهَذَا كَمَا تَرَوْنَ. وَمَا عَلِمْنَا أَحَدًا مِنْ السَّلَفِ رُوِيَ عَنْهُ أَنَّ كَلاَمَ الْبِكْرِ يَكُونُ رِضًا، وَقَدْ رُوِّينَا، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَعَلِيٍّ، وَغَيْرِهِمَا: أَنَّ إذْنَهَا هُوَ السُّكُوتُ.

وَمِنْ عَجَائِبِ الدُّنْيَا قَوْلُ مَالِكٍ: إنَّ الْعَانِسَ الْبِكْرَ لاَ يَكُونُ إذْنُهَا إلاَّ بِالْكَلاَمِ وَهَذَا مَعَ مُخَالَفَتِهِ لِنَصِّ كَلاَمِ رَسُولِ الله ﷺ فَفِي غَايَةِ الْفَسَادِ؛ لأَنَّهُ أَوْجَبَ فَرْضًا عَلَى الْعَانِسِ مَا أَسْقَطَهُ، عَنْ غَيْرِهَا فَلَوَدِدْنَا أَنْ يُعَرِّفُونَا الْحَدَّ الَّذِي إذَا بَلَغَتْهُ المَرْأَةُ انْتَقَلَ فَرْضُهَا إلَى مَا ذُكِرَ وَبِالله تَعَالَى التَّوْفِيقُ[1]».

## الراجح في المسألة:

هو قول الجمهور: لأن الكلام من باب أولى. والعلة من هذه الفتوى ليست بعيدة فهو رَحِمَهُ اللَّهُ التزم ظاهر نص الحديث وهو الأقرب لمذهب الظاهرية ولم يأخذ ماعداه؛ فالحديث ذكر بأن موافقتها في السكوت فصار إليه ولم يتجاوزه لغيره، وهو بناء على منهجه الظاهري رَحِمَهُ اللَّهُ.

## (٢) البول في الماء الراكد والاغتسال والوضوء منه:

**المسألة وصورتها:**

**المسألة؛** هي ما نهى عنه الرسول ﷺ من البول في الماء الراكد ثم الاغتسال به.

**صورتها؛** رجل بال في ماء راكد أو بال جواره فاندلق البول في الماء، وقد يكون البائل شخص غيره.

**تحرير محل النزاع؛** اتفق الجمهور وابن حزم على تحريم استعمال الماء الراكد إذا بال فيه الإنسان نفسه، إلا أن ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ خالف الجمهور في بعض هذه المسألة في:

أ- أن المحرم فقط وضوؤه مما بال فيه أو اغتساله فلو شرب منه فلا شيء عليه. "وَذَلِكَ المَاءُ طَاهِرٌ حَلاَلٌ شُرْبُهُ لَهُ ... إنْ لَمْ يُغَيِّرْ الْبَوْلُ شَيْئًا مِنْ أَوْصَافِهِ".

ب- حلال لغيره ما حُرم عليه من الوضوء والاغتسال. "وَحَلاَلٌ الْوُضُوءُ بِهِ وَالْغُسْلُ بِهِ لِغَيْرِهِ".

ج- لو أحدث في الماء بغائط مثلًا.. لم ينجُس الماء، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فَلَوْ أَحْدَثَ فِي المَاءِ أو خارِجًا مِنْهُ ثُمَّ جَرَى الْبَوْلُ فِيهِ فَهُوَ طَاهِرٌ»[2].

د- أن المحرم هو قصد بوله فيه فلو وقع بوله في الماء بغير قصد لم يحرم عليه استعماله في شيء. "فَلَوْ أَحْدَثَ فِي المَاءِ أو بَالخَارِجًا مِنْهُ ثُمَّ جَرَى الْبَوْلُ فِيهِ فَهُوَ طَاهِرٌ يَجُوزُ الْوُضُوءُ مِنْهُ وَالْغُسْلُ لَهُ وَلِغَيْرِهِ إلاَّ

---

(١) المحلى (٩/ ٤٧١).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٣٧).

أَنْ يُغَيِّرَ ذَلِكَ الْبَوْلُ أو الْحَدَثُ شَيْئًا مِنْ أَوْصَافِ الْمَاءِ فَلاَ يُجْزِئُ حِينَئِذٍ اسْتِعْمَالُهُ أَصْلاَ لَهُ وَلاَ لِغَيْرِهِ".

**أدلة الجمهور**؛ استدل الجمهور بالسنة النبوية الشريفة: عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه**»[1].

**وجه الدلالة**؛ واحتجوا بهذا الحديث على أن الماء إذا لم يبلغ الغدير العظيم إذا وقعت فيه النجاسة، لم يجز به الوضوء، قليلًا كان أو كثيرًا[2].

واستدل ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالحديث السابق؛ إلا أنه استدل بظاهره: بأن ظاهر الحديث خاص بالفاعل للبول بنفسه، والنهي فقط عما ورد في الحديث من الوضوء والغسل فلا يدخل فيه غيره، كما أنه إذا لم يقصد البول في الماء فالماء على طهارته ما لم تتغير أوصافه.

إلا أنه يُرد عليه بقوله هو فهو يرى بأن الماء إذا نجُس فإنه لا يصح الوضوء منه عمومًا، والغالب في الماء ما دون القلتين أن ينجس. قال: «فالماء ينجُس بوقوع النجاسة فيه والغالب على الماء الراكد أنه لا يتجدد فيتغير بالنجس فينجس فلا يجوز استعماله في شيء البتة لمن بال فيه أو لغيره»[3].

**الراجح في المسألة**؛ هو قول الجمهور، فالعلة وقوع النجاسة في الماء القليل وعلامة قلته ركوده.

## (٣) مسألة شاذة تنسب للإمام ابن حزم ولم يقلها:

ويجدر الإشارة هنا إلى مسألة شاذة تابعة للمسائل السابقة إلا أنها أشد إغرابًا منها انتشرت بأنها فتوى شاذة للإمام ابن حزم، والصحيح أنها لا توجد في كتب المذهب وهي ما أورده النووي عن أبي داود الظاهري بأن الرجل لو بال في قارورة ثم صبها في الماء فإن الماء لا ينجس!

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري – كتاب: الوضوء – باب: البول في الماء الدائم (رقم٢٣٨) (١/ ٦٩)؛ ومسلم في صحيحه – كتاب: الطهارة – باب: النهي عن البول في الماء الراكد (رقم٦٨٢) (١/ ١٦٢)، كلاهما من طريق أبي هريرة ﷺ.

(٢) شرح أبي داود للعيني (١/ ٢٠٧).

(٣) المحلى (١/ ١٣٦، ١٣٧).

قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: وَلَمْ يُخَالِف فِي هَذَا أَحَد مِنْ الْعُلَمَاء - المسألة السابقة - إِلَّا مَا حُكِيَ عَنْ دَاوُدَ بْن عَلِيّ الظَّاهِرِيّ أَنَّ النَّهْي مُخْتَصّ بِبَوْلِ الْإِنْسَان بِنَفْسِهِ، وَكَذَا إِذَا بَالَ فِي إِنَاء ثُمَّ صَبَّهُ فِي الْمَاء أو بَالَ بِقُرْبِ الْمَاء. وَهَذَا الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ خِلَاف إِجْمَاع الْعُلَمَاء وَهُوَ أَقْبَح مَا نُقِلَ عَنْهُ فِي الْجُمُود عَلَى الظَّاهِر. وَالله أَعْلَم[1].

والحق الذي يجب أن يظهر بأن هذه المسألة لا وجود لها في كتب المذهب، ولا تقاس على ما قالوا، فالرجل في هذه المسألة صب البول من القارورة – هما هو مشتهر - أو في إناء كما ذكر النووي بالماء قاصدًا؛ والظاهرية ينفون جواز إرادة إيصال البول للماء الراكد، فقال ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فَلَوْ أَحْدَثَ فِي الْمَاءِ أو خارِجًا مِنْهُ ثُمَّ جَرَى الْبَوْلُ فِيهِ فَهُوَ طَاهِرٌ يَجُوزُ الْوُضُوءُ مِنْهُ وَالْغُسْلُ لَهُ وَلِغَيْرِهِ»[2]. أي: جرى البول بنفسه. والله أعلم.

كما أن النووي رَحِمَهُ اللَّهُ أورد المسألة بصيغة التمريض لا الجزم. فقال: حُكي.

## أثر فتاوى ابن حزم - الشاذة منها - على التراث الإسلامي:

بعد عرض بعض فتاواه رَحِمَهُ اللَّهُ يتبين لنا أن منها ما نص عليه، ومنها ما لم ينص عليه؛ بل هو مخالف لما قال، ولا غرابة في شذوذ بعض فتاواه بناء على منهجه رَحِمَهُ اللَّهُ الذي يعلمه أهل الدين وطلابه المؤهلون لتوضيح مقصده ومنهجه.

وأما من يستخرجها عائبًا على أئمة الفقهاء ممن ليسوا من أهل العلم فلا يؤخذ قوله لقصور علمه وفهمه، ومن ينتقد مثل هذا الإمام ويقلل من شأنه لشذوذ بعض فتاواه ويجعلها ذريعة للنيل من كتبنا وتراثنا، فنحن نوجهه للاطلاع على بقية علم هذا الإمام ليوازن بين صوابه وخطئه، وليعلم أن الأصل في هؤلاء الأئمة العلم والديانة، ولينظر هذا الباحث عن نواقص الأئمة لبقية كتب التراث الإسلامي الحافلة بالعلم والفقه الظاهر للعيان فلا تغطيه الغرابيل. والله أعلم.

*****

(١) شرح النووي على مسلم (تحت حديث/ ٢٨١) (١/ ٤٥٤).

(٢) المحلى (١/ ١٣٧)

## الخاتمة

الحمد لله الذي بيده تتم الصالحات.

**وقد خلص البحث إلى نتائج منها:**

١. إن المفتي أصالة يجب أن يتميز بصفات ومؤهلات حتى يجوز تصدره واستفتاؤه.

٢. على العامي تحري المفتي الذي يستبريء به لدينه وعرضه.

٣. لا يعيب العالم وجود شواذ في فتواه إن كان أفتى باجتهاد وشحذ ذهن وكان أهلًا.

٤. لا يجوز نشر الفتاوى الشاذة وإيذاء المفتي بها والنيل من عرضه؛ لأنه إن كان مصيبًا فله أجران، وإن لم يكن كذلك فله أجر واحد.

٥. قد يستتر في الدين من ليسوا منه ليشوهوا صورة الإسلام ويعيبوا أهله ويزهدوا النشء فيه.

٦. من العلماء الكبار بل من الصحابة ﷺ من قد يأتي بشواذ ولم ينقص ذلك منهم شيئًا.

٧. شذوذ بعض فتاوى ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ سببها شذوذ منهجه ابتداء.

٨. نسب لابن حزم بعض الأقوال لم يقل بها؛ لذلك يجب التحري والدقة من مصارها.

والله أعلم.

**الوصايا؛ وأحب أن أُشير إلى بعض الوصايا:**

١. أن تقام مؤتمرات دورية في التنبيه على المآخذ التي تستجد حول الفتاوى.

٢. أن ينصح المفتي الذي يأتي بالشواذ بأسلوب حسن وحفظ لما سلف من جميل سيرته.

٣. المفتي الذي تكثر عنده هذه الفتاوى الشاذة يحذر من ذلك وعلى الدولة أو الجهات المسئولة أن تتخذ بعض الإجراءات المناسبة حيال ذلك.

٤. أن لا يتصدر للإفتاء إلا من كان أهلًا لذلك، خاصة من يفتي في البرامج التلفزيونية مباشرة؛ لأنه قد لا يسعفه الوقت ولا العلم السابق.

٥. أن يعاقب من يروج لهذه الفتاوى أو يجعلها مواضيع إثارة في برامجه التلفزيونية أو الإلكترونية.

٦. أن يحفظ للعالم حقه فالكمال لله تعالى والعالم كغيره يخطيء ويصيب.

٧. أن نتمهل في تسمية الفتوى بأنها شاذة أو لا فما اعتاده المجتمع قد لا يكون دائمًا هو الصحيح.

والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

*****

## فهرس المراجع


١. أحكام القرآن للقاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الأشبيلي المالكي.

٢. الأحكام في أصول الأحكام لعلي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، دار الحديث – القاهرة، الطبعة الأولى - ١٤٠٤.

٣. أدب المفتي والمستفتي لعثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوي أبو عمرو - تحقيق: د/ موفق عبد الله عبد القادر ، مكتبة العلوم والحكم عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى – ١٤٠٧.

٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ابن القيم الجوزية - تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل - بيروت ١٩٧٣.

٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي بيروت، طبعة ثانية ١٩٨٢م.

٦. تاج العروس من جواهر القاموس لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني أبو الفيض، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي – تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

٧. تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) لأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي - المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة - الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٨. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم للإمام الحافظ الفقيه زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب (ت٧٩٥هـ) - نحقيق وتخريج وتعليق: د/ ماهر ياسين الفحل.

٩. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي = شرح مختصر المزني، لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي - تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

١٠. الذخيرة لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي -تحقيق: محمد حجي، دار الغرب – بيروت ١٩٩٤م.

١١. الشذوذ في الأراء الفقهية دراسة نقدية، رسالة دكتوراه للطالب: عبد الله بن علي السديس، إشراف: د/ حمد الحماد ١٤٣٠هـ. غير مطبوع.

١٢. شرح سنن أبي داود لأبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت٨٥٥هـ) – المحقق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الأولى – ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

١٣. شرح فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت٦٨١هـ)، دار الفكر – بيروت.

١٤. صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه) لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى – ١٤٢٢هـ.

١٥. صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ) لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري – المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٦. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك [فتاوى ابن عليش رَحِمَهُ اللهُ] لمحمد بن أحمد بن محمد عليش (١٢١٧-١٢٩٩هـ) – جمعها ونسقها وفهرسها: علي بن نايف الشحود.

١٧. المحلى لأبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٨. مسند الإمام أحمد بن حنبل لأبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني – المحقق: شعيب الأرنؤوط عادل مرشد وآخرون، إشراف: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى – ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

١٩. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج لأبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية – ١٣٩٢هـ.

٢٠. الورقات لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني – تحقيق: د/ عبد اللطيف محمد العبد.

# البحث الثالث

# الفتاوى الشاذة في تراث الصحابة ﵃

## (دراسة نظرية تطبيقية مقارنة)

**إعداد/ د. هشام السعدني خليفه محمد بدوي**

**مدرس الفقه المقارن - جامعة الأزهر الشريف**

# مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث بخير دين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد؛

فإن الله تعالى جعل في سلف هذه الأمة أئمةً من الأعلام مهد بهم قواعد الإسلام وأوضح بهم مشكلات الأحكام، اتفاقهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة، ولقد جاءت اجتهاداتهم تارة متوافقة وتارة متباينة؛ وكان منها القريب من أصول الشريعة العامة والخاصة، ومنها الأقرب، ومنها البعيد، ومنها الأبعد.

ثم إن هذه الاجتهادات ما هي إلا فُهوم واستنباطات لمرادات الوحي بنوعيه كُلٌ على حسب وسعه وطاقته، ولقد كان صحابته ﷺ أول من شاهدوا التنزيل ورأوا تبيين مبهمه وتخصيص عامه وتفصيل مجمله وكشف مشكله في أقواله ﷺ وأفعاله، وورث أصحاب رسول الله ﷺ عنه ما تلقوه منه من أحكام وآداب وأحوال، وطبقوها على حسب ما فهموه ووعوه، واجتهدوا فيما استجد لهم من وقائع وقضايا، وقد كانت فهومهم واجتهاداتهم وفتاواهم متوافقة غالبًا، متباينة أحيانًا، يشذ بها أحدهم عن مجموعهم.

غير أنه لا يجوز بحال من الأحوال الخلط بين هذه الفهوم، وإن شئت قلت: «بين هذه النصوص وهذه الفتاوى – التي ما هي إلا انعكاسات لنصوص الوحي – وبين نصوص الوحي ذاته»؛ حتى لا يقدس ما ليس بمقدس ولا يتطاول على ما هو مقدس ولما كانت الفتوى من أهم ما به يُعتنى، وأجل ثمر يُقتطف ويُجتنى؛ لعدم الاستغناء عنها في وقت من الأوقات، ولأنها تعد انعكاسًا لصورة المجتمع، ومُساهِمة في تشكيل ثقافته وبناء شخصيته، حيث إن عراها بالفرد والأسرة والمجتمع أوثق، وقد تكلم أناس فيها بما لا يحسنون، وقدحوا زناد أفكارهم فيما ورثوه من تراث، ولا علاقة له بالواقع الذي فيه يعيشون فجاءت فتاواهم بعيدة كل البعد عن مرماها شاذة في مبناها ومعناها، قلدوا فيها فتوى صحابي شذ بها عن بقية أصحاب رسول الله ﷺ، وكان الواجب عليهم طيها لا نشرها، وما زالت تلك الفتاوى الشاذة في غمرات

تراث صحابة رسول الله ﷺ، فيأتي البعض ويخرجها إلى ضحضاح، فتطفو تارة وأخرى تركد وتغفو تارة وأخرى تسهد.

لذا آثرت أن أكتب في هذا الموضوع الذي ما أشوك طريقه وأصعب سلوكه وهو: «الفتاوى الشاذة في تراث الصحابة ﷺ دراسة نظرية تطبيقية مقارنة»، وقد أثار البحث عدة تساؤلات ستأتي الإجابة عنها من خلال مكونات البحث.

## تساؤلات البحث:

ما تعريف الفتوى؟ وما هو حد الشذوذ عند الفقهاء والأصوليين والمحدثين والقراء؟ هل يجوز أن نصف فتوى الصحابي بالشذوذ ومتى؟ وما هي عوامل تكوين الفتوى الشاذة في تراث الصحابة ﷺ؟ وما حكم العمل بها؟

## أهداف البحث:

يهدف البحث إلى الإجابة عن كل تساؤلات البحث بالإضافة إلى ما يلي:

١- الفصل بين مفهوم التراث كفكر أنتجته قرائح الأئمة لفهمهم لمرادات الوحي بنوعيه وبين الوحي ذاته.

٢- أن يكون البحث نواة لإعداد موسوعة للأقوال الشاذة في التراث الفقهي الإسلامي، وأثر الفتوى بها وضوابط العمل بها إن أمكن.

## منهج البحث:

انتهجت في معالجة المادة العلمية للبحث المنهج التحليلي وذلك لمحاولة فهم الفتوى والشذوذ فيها، ولمعرفة أوجه شذوذها والمقارن من خلال مقارنة الفتاوى الشاذة بالمعتمدة؛ حتى تكون نتائج البحث منطقية بالنسبة إلى مقدماته، ولاستخراج الرأي المختار الذي يتناسب والواقع الذي نعيش فيه.

## هيكل البحث:

انتظم هيكل البحث في مباحث ثلاثة وخاتمة:

**المبحث الأول**: في التعرف على مصطلحات البحث؛ حيث إنه يعد مفتاحًا لأقفاله وقشرة للبابه.

**المبحث الثاني**: الفتاوى الشاذة في تراث الصحابة ﷺ وعوامل تكوينها.

**المبحث الثالث**: حكم العمل بالفتاوى الشاذة.

وبعد؛ فأرجو أن يتقبلني الله تعالى وما كتبته بقبول حسن وأن يختم لنا بالختام الحسن اللهم آمين.

د/ هشام السعدني

*****

## المبحث الأول

## تعريف مصطلحات البحث

### أولًا/ تعريف الفتوى:

**الفتوى في اللغة**: اسم مصدر بمعنى الإفتاء، وجمعها: الفتاوى والفتاوي، يقال: «أفتيته فتوى وفتيا»، إذا أجبته عن مسألته، والفتيا تبيين المشكل من الأحكام، أصله من الفتيِّ وهو الشاب الحدث الذي شب وقَوِيَ، فكأنه يُقوِّي ما أشكل ببيانه، فيشب ويصير فَتِيًا قويًا، وأفتى المفتي إذا أحدث حكمًا. وتفاتوا إلى فلان: تحاكموا إليه وارتفعوا إليه في الفتيا، والتفاتي: التخاصم، ويقال: «أفتيت فلانًا رؤيا رآها»، إذا عبرتها له ومنه قوله تعالى حاكيًا: ﴿أَفْتُونِي فِي رُءْيَىٰيَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾[1].

**والاستفتاء لغة**: طلب الجواب عن الأمر المشكل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا﴾[2]، وقد يكون بمعنى مجرد سؤال، ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَآ﴾[3]، قال المفسرون: «أي: اسألهم».

---

(١) سورة يوسف، من الآية (٤٣).

(٢) سورة الكهف، من الآية (٢٢).

(٣) سورة الصافات، من الآية (١١).

**الفتوى في الاصطلاح**: عرفت الفتوى في الاصطلاح بتعريفات متعددة تدور على معنىً واحدٍ، وهو: الإخبار بالحكم الشرعي من غير إلزام[1]. وقيل: تبين الحكم الشرعي للسائل عنه[2]. وقيل: تبين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه[3].

**أما الإفتاء**: فهو الإخبار بحكم الله تعالى عن دليل شرعي لمن سأل عنه في أمر نازل[4]. وذلك أن الإخبار بحكم الله تعالى عن غير سؤال هو إرشاد والإخبار به عن سؤال في غير أمر نازل هو تعليم[5].

أقول: وإن شئت قلت: هي الإخبار بالحكم الشرعي أو الفقهي في أمر ما ابتداء[6]، أو نتيجة سؤال من غير إلزام بها لمعين أو لعامة، أي: أن المفتي لا ينشأ حكمًا لا هو ولا غيره؛ لأن الذي نشأ الخلق أنشأ لهم أحكامهم وما تسير به أمورهم في المعاش والمعاد وما عليهم إلا أن يفهموا مراد الله تعالى فيخبروا به ويظهروه.

## ثانيًا/ تعريف الشذوذ:

**الشذوذ في اللغة**: إن الناظر في كتب اللغة يجد أن الشذوذ مصدر للفعل شذ يشذ شذوذا، إذا انفرد عن جمهوره وندر. والشاذ: المنفرد عن غيره، أو الخارج عن الجماعة، ومن الناس خلاف السوي. قال الليث: «شذ الرجل: إذا انفرد عن أصحابه». وكذا كل شيء منفرد فهو شاذ[7].

---

(١) شرح ميارة الفاسي للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي (١/ ١٤).

(٢) شرح منتهى الإرادات المسمى للشيخ منصور بن يونس البهوتي (٣/ ٤٨٣).

(٣) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي للإمام أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي (ص١١).

(٤) معجم لغة الفقهاء لمحمد رواسي وحامد صادق (ص٣٣٩).

(٥) أزمة الفتوى وكيفية الخروج منها لحافظ غلام أنور (ص١٧).

(٦) الغالب على الفتوي أن تكون نتيجة لسؤال سواء كان السائل يريد أن يستفسر لنفسه أو لآخر، فردًا كان أو جماعة، بيد أن الأمر أصبح الآن ليس في يد صاحب الأهلية للفتوي، فأصبحت الفتاوي سابقة للسؤال كما هو مسموع ومشاهد.

(٧) لسان العرب للإمام محمد بن مكرم (٣/ ٤٩٤ وما بعدها)؛ تاج العروس من جواهر القاموس للإمام محمد بن محمد الزبيدي (٩/ ٤٢٣)؛ جمهرة اللغة للإمام ابن دريد (١/ ١١٧)؛ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للإمام الجوهري (٢/ ٥٦٥).

والفرق بين الشاذ، والنادر، والضعيف، هو: أن الشاذ يكون في كلام العرب كثيرًا لكن بخلاف القياس، والنادر هو الذي يكون وجوده قليلًا لكن يكون على القياس، والضعيف هو الذي لم يصل حكمه إلى الثبوت[1].

أقول: حقيقة المعنى اللغوي للشذوذ هو الانفراد عن الجماعة والخروج عنها خروجًا يدل على تفرقه عنهم واستقلاله وفيه إشعار بمخالفة المجموع أو الإجماع.

**الشذوذ في الاصطلاح**: ينتج الشذوذ دائمًا من الاختلاف، والاختلاف منه ما هو سائغ ومنه ما هو غير سائغ، ويعتبر الشذوذ أو القول الشاذ من الخلاف غير السائغ الذي يكون في غاية الضعف، فكل شذوذ خلاف، وليس كل خلاف شذوذًا. وينبغي أن نبين أنه يوجد خلاف بين الشاذ بمعناه العام وبين الشاذ عند الفقهاء أصحاب المذاهب؛ فقد يكون القول شاذًا بالنسبة لمذهب من المذاهب، ولكنه لا يكون شاذًا بالمعنى العام، بل قد يكون قولًا صحيحًا ومعتبرًا وذا دليل قوي، له مدركه في مذهب آخر، فالشاذ في اصطلاح الحنفية والمالكية هو ما كان مقابلًا للمشهور أو الراجح أو الصحيح، أي: أنه الرأي المرجوح أو الضعيف أو الغريب[2]، وهذا ما أفاده الشيخ ابن عابدين في حاشيته والشيخ الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير[3].

وعند الشافعية: فإنهم يرون أن القول الشاذ هو ما قابل المشهور والمذهب وهو عندهم كذلك القول الغريب أو الضعيف[4] نص عليه الإمام النووي في المجموع[5].

أما الحنابلة: فيطلقون الشاذ على القول الذي يخالف قول جمهور أهل العلم والحجة المعتبرة وهو القول الضعيف الذي لا يعول عليه؛ لكونه لم يستند على دليل يعتمد عليه ويخالف الأثر والنظر كما قاله ابن قدامة[1].

---

(١) كتاب التعريفات للإمام الجرجاني (ص١٢٤).

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق للإمام ابن نجيم المصري (١/ ٧٧)؛ حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح للإمام أحمد بن محمد الطحاوي (١/ ٢٦)؛ منح الجليل للشيخ محمد عليش (١/ ٢٠).

(٣) حاشية ابن عابدين (١/ ١٧٤)؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١/ ٢٠).

(٤) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للإمام الرملي (١/ ٤٥، ٤٨)؛ مغني المحتاج للإمام الشربيني (١/ ١٠٥).

(٥) المجموع شرح المهذب للإمام النووي (٢/ ١٥١).

أقول: بعد ذكر أقوال أهلم العلم في تعاريفهم للشاذ يتضح أن الشاذ أو الشذوذ في القول أو الفعل هو: مخالفة الحق البين الذي تضافرت الأدلة قطعية الثبوت قطعية الدلالة على ثبوته والعمل به ويطلق أيضًا على مخالفة الإجماع أو جماعة العلماء وإن كان بتأويل سائغ أو ضعيف؛ فالأولى اتباع جماعة المسلمين وعدم التفرق عنهم، ويطلق على ما لم يجر عليه عمل العلماء وهجروه، ويطلق على ما كان مخالفًا لأصول الشريعة وقواعدها العامة.

وعليه.. فإن الفتوى الشاذة في تراث الصحابة تختلف عن غيرها في تراث غيرهم؛ تختلف عن غيرها في تراث غيرهم؛ إذ لا يتصور وقوع إجماع مع اختلاف غيرهم فالفتوى الشاذة في تراث الصحابة هي: الفتوى التي خالف فيها الصحابي ظاهر القرآن أو السنة الثابتة الصريحة أو خالف فيها جمهورهم ﷺ.

*****

## المبحث الثاني

## الفتاوى الشاذة في تراث الصحابة ﷺ وعوامل تكوينها

من المسلم به عقديًا وشرعيًا وأخلاقيًا أن للتشريع الإسلامي مصدرين أساسيين متفق عليهما سلفًا وخلفًا هما: الوحي بنوعيه متلو متعبد بتلاوته، وغير متلو متعبد بتلاوته أيضًا. وإن شئت قلت: الأسلوب الحكيم متمثلًا في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وأسس التشريع الأخرى، سواء كان متفقًا عليها أو مختلفًا فيها، محمولة على الوحي بنوعيه، تدور في فلكه وتسبح في رحابه، منه بدأت وإليه تعود؛ ومن هذه المصادر التي يبنى عليه التشريع الإسلامي قول الصحابي ﷺ، فكثير من أئمتنا إن لم يكن جميعهم بنوا جزءًا كبيرًا من اجتهاداتهم على أقوال الصحابة وفتاويهم بل عدوها من جملة أصولهم[2].

---

(١) المغني للإمام ابن قدامة (٦/ ١٥٠)؛ الشرح الكبير للإمام شمس الدين ابن قدامة (٩/ ٨١)؛ شرح العمدة في الفقه للإمام ابن تيمية (٤/ ٥٤٣).

(٢) قول الصحابي والقياس أصلان من أصول الاستدلال عند الفقهاء، وهما من أخص ما تعلق به الفقهاء بعد الأصول الثلاثة التي هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، وكثير منهم يقدم قول الصحابي على القياس، وهو قول أبي حنيفة ومالك وأحمد وإسحق، وهو مذهب

والسؤال هنا: هل من الممكن أن يوصف قول الصحابي بالشذوذ؟ وماهي عوامل تكوين الفتوى الشاذة في تراث الصحابة؟ وقبل أن أجيب عن هذا السؤال لا بد وأن أقرر أمرين يبنى عليهما ما يليهما:

**الأمر الأول:** أنه لا عصمة لقول أحد سوى المعصوم ﷺ قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[1].

ولما نهت قريش عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن الكتابة عن رسول الله ﷺ بزعم أنه بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسك عن الكتابة حتى ذكر ذلك لرسول الله ﷺ فغضب رسول الله ﷺ من ذلك. وقد أخرج الإمام أحمد هذا في مسنده فعن عبد الله بن عَمْرٍو قال: «كنت أَكْتُبُ كُلَّ شيء أَسْمَعُهُ من رسول الله ﷺ أُرِيدُ حِفْظَهُ، فنهتني قُرَيْشٌ فَقَالُوا: إنك تَكْتُبُ كُلَّ شيء تَسْمَعُهُ من رسول الله ﷺ وَرَسُولُ الله ﷺ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ في الْغَضَبِ وَالرِّضَا، فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ، فَذَكَرْتُ ذلك لِرَسُولِ الله ﷺ فقال: اكْتُبْ فو الذي نفسي بيده ما خَرَجَ مني إلا حَقٌّ»[2]، وفي رواية: «فَأَوْمَأَ بِأُصْبُعِهِ إلى فيه، فقال: أكتب فَوَ الَّذِي نَفْسِي بيده ما يَخْرُجُ منه إلا حَقٌّ»[3].

وليس معنى هذا أن نغفل عن قدر صحابة رسول الله ﷺ أو أن نغض الطرف عن مكانتهم، فهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع، وعقل يستدرك به علم أو يستنبط وآراؤهم أولى من آرائنا، فالسيادة تسبق أسماءهم، والترضي عنهم يتبعها، وكلهم عدل إمام فاضل رضي الله عنهم، فرض علينا توقيرهم وتعظيمهم، وأن

---

أبي علي الجبائي، والشافعي في القديم، وبعضهم الشافعي في الجديد، يقدم القياس على قول الصحابي من جهة أن القياس دليل على الحكم من جهة الشرع، سيما إذا لم ينتشر قول الصحابي، والمسألة مبسوطة في كتب الأصول يضيق نطاق هذا البحث عنها.

ينظر: التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي (ص٣٩٥)؛ التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني (٢/ ١٢٩)؛ قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السمعاني (٢/ ٩)؛ أصول السرخسي (٢/ ١٠٥)؛ المستصفى لحجة الإسلام الغزالي (ص١٧٠)؛ المحصول للإمام الرازي (٦/ ١٧٩)؛ روضة الناظر للإمام ابن قدامة الحنبلي (ص١٦٥)؛ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٥٥)؛ إعلام الموقعين للإمام ابن القيم (٤/ ١٢٠).

(١) سورة النجم، الآيتان (٣، ٤).

(٢) مسند أحمد (٢/ ١٦٢) (رقم٦٥١٠)؛ وأخرجه الحاكم وصححه في المستدرك على الصحيحين (١/ ١٨٧) (رقم٣٥٩)؛ وصحح إسناده أيضًا في الآداب الشرعية (٢/ ٧٦).

(٣) سنن الدارمي - بَاب من رَخَّصَ في كِتَابَةِ الْعِلْمِ (١/ ١٣٦) (رقم٤٨٤)؛ سنن أبي داود (٣/ ٣١٨).

نستغفر لهم ونحبهم، وتمرة يتصدق بها أحدهم أفضل من صدقة أحدنا بما يملك، وجلسة من الواحد منهم مع النبي ﷺ أفضل من عبادة أحدنا دهره كله، فهم حملة الكتاب، به قاموا، وبهم قام، بفضلهم قد نطق الكتاب، وبالترضي عنهم أقر أولو الألباب.

قال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[1]، وقال فيهم سيدنا وسيدهم ﷺ: «**لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي؛ فَوَ الَّذِي نَفْسِي بيده لو أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا ما أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ ولا نَصِيفَهُ**»[2].

أما فيما يتعلق بالاجتهاد منهم، فالذين بلغوا رتبة الاجتهاد من الصحابة قليل، عدَّهم النسائي واحدًا وعشرين، وعدَّهم الغزالي تسعةً، وعدَّهم ابن حزم: ثمانية عشر، هؤلاء هم الذين بلغوا رتبة الاجتهاد، الذين تُروى عنهم الفتيا والقضاء[3].

وقولُ بعضهم ليس حجةً على بعض، فليس قول أحد من الصحابة حجة على غيره من الصحابة، إذْ هم جميعًا مشتركون في هذه المزية التي سبقت بلُقْيا رسول الله ﷺ والرواية عنه والسماع منه، وقد يسمع بعضهم ما لم يسمعه غيره، فليس قول بعضهم حجة على بعض[4].

ولهذا لا يمنع أن تقع فتوى أحدهم أو قوله على وجه شاذ أو وجه خطأ يغفل فيها عن الدليل الصحيح أو النقل الصريح، يشذ بقوله وفتواه عنهم ويخالف بعضهم بعضًا لا عن هوى أو إرادة شهرة

---

(١) سورة التوبة، الآية (١٠٠).

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري واللفظ له - كتاب فضائل الصحابة - بَاب قَوْلِ النبي ﷺ لو كنت مُتَّخِذًا خَلِيلًا (٣/ ١٣٤٣) (رقم٣٤٧٠) من رواية أبي سعيد الخدري ؓ؛ صحيح مسلم - بَاب تَحْرِيمِ سَبِّ الصَّحَابَةِ ؓ (٤/ ١٩٦٧) (رقم٢٥٤٠) من رواية أبي هريرة ؓ.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للإمام ابن حزم (٥/ ٩١ وما بعدها)؛ فتح الباري (١٢/ ١٣٩).

(٤) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين السبكي (٤/ ٥١٣)؛ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي للإمام عبد العزيز البخاري (٣/ ٣٢٣)؛ إجمال الإصابة في أقوال الصحابة للإمام خليل بن كيكلدي العلائي (ص٢٠)؛ التمهيد للإمام الإسنوي (ص٤٩٩).

وخلافهم هادئ لا تهارش فيه ولا سباب ولا تبديع ولا تفسيق كما يقع الآن، بل الكل مُقرٌ بفضل صاحبه ورسوخه في العلم وقيامه بالعمل، ينشدون الحق ويتبعونه ولا يبالون على يد من ظهر، ويرجع أحدهم عن فتواه إلى فتوى صاحبه طالما أن الحق معه بل يقول: «لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم أو بين أظهركم»[1].

**الأمر الثاني**: أن صحابته ﷺ كانوا إذا نزلت بهم نازلة ليس فيها من رسول الله ﷺ أثر اجتمعوا لها حتى يروا ماذا يصنعون، فعن المُسَيَّبِ بن رَافِعٍ قال: «كَانُوا إذا نَزَلَتْ بِهِمْ قَضِيَّةٌ ليس فيها من رسول الله ﷺ أَثَرٌ اجْتَمَعُوا لها وأجمعوا فَالْحَقُّ فِيمَا رَأَوْا فَالْحَقُّ فِيمَا رَأَوْا»[2].

وهذا مثل ما فعلوا بعد أن انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى في أمر الخلافة، وقتال مانعي الزكاة وجمع القرآن وغيرها من الأمور والحوادث والقضايا التي أجمع عليها صحابة رسول الله ﷺ، ولم يشذ عنهم أحد، وكانوا يحبون الوفاق ويكرهون الخلاف ولكنهم اختلفوا في مستجدات جدت لهم، وكانوا يتهيبون من الفتيا ووصل بأحدهم الأمر أن يتهيب عن الحديث عن رسول الله ﷺ مخافة التقول عليه بما لم يقله أو مخافة الخطأ عليه، فعن عَمْرِو بن مَيْمُونٍ قال: «كنت لَا تَفُوتُنِي عَشِيَّةُ خَمِيسٍ إلا آتى فيها عَبْدَ الله بن مَسْعُودٍ، فما سَمِعْتُهُ يقول لِشَيْءٍ قَطُّ قال رسول الله، حتى كانت ذَاتَ عَشِيَّةٍ فقال: قال رسول الله ﷺ قال: فَاغْرَوْرَقَتَا عَيْنَاهُ وَانْتَفَخَتْ أَوْدَاجُهُ فَأَنَا رَأَيْتُهُ مَحْلُولَةً أَزْرَارُهُ وقال: أو مِثْلُهُ أو نَحْوُهُ أو شَبِيهٌ بِهِ»[3].

وعَبْدَ الرحمن بن أبي لَيْلَى يقول: «لقد أَدْرَكْتُ في هذا المَسْجِدِ عِشْرِينَ وَمِائَةً من الْأَنْصَارِ وما منهم من أَحَدٍ يحدث بِحَدِيثٍ إلا وَدَّ أن أَخَاهُ كَفَاهُ الحديث، ولا يُسْأَلُ عن فُتْيَا إلا وَدَّ أن أَخَاهُ كَفَاهُ الْفُتْيَا»[4].

وبعد تقرير ما مر وعلى الرغم منه فإنه من الممكن أن تقع فتوى الصحابي على وجه شاذ يخالف فيها نصًّا صحيحًا صريحًا قطعي الثبوت والدلالة معًا من ظاهر للقرآن أو ثابت في السنة أو يخالف جماعة الصحابة ﷺ، ولعل بعد تقرير هذين الأمرين أكون قد أجبت على بعض السؤال: وهو هل من الممكن أن

---

(١) قال هذا أبو موسى الأشعري ﷺ عن ابن مسعود ﷺ كما سيأتي.

(٢) سنن الدارمي - بَاب التَّوَرُّعِ عن الْجَوَابِ فِيمَا ليس فيه كِتَابٌ ولا سُنَّةٌ (١/ ٦١) (رقم١١٥).

(٣) سنن الدارمي - بَاب من هَابَ الْفُتْيَا وكرة التَّنَطُّعَ وَالتَّبَدُّعَ (١/ ٦٥) (رقم١٣٥).

(٤) الزهد للإمام ابن المبارك (ص١٩) (رقم٥٨)؛ الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ٤٢)؛ جامع بيان العلم وفضله للإمام ابن عبد البر (٢/ ١٦٣).

توصف فتوى الصحابي بالشذوذ؟ نعم.. قد توصف فتوى الصحابي بالشذوذ؛ لأنه ليس معصومًا عن الخطأ في الاجتهاد أو عن الذهول عن مقاصد الشريعة وقواعدها العامة، أو ربما ظن أن الصواب معه وفي الحقيقة يكون مع غيره. والآن أشرع في الإجابة على بقية السؤال وهي: عوامل تكوين الفتوى الشاذة في تراث الصحابة.

## عوامل تكوين الفتوى الشاذة في تراث الصحابة:

ترجع الفتوى الشاذة في تراث الصحابة إلى عاملين رئيسين؛ **أولهما**: ما يرجع إلى الفتوى ذاتها. **وثانيهما**: ما يرجع إلى المفتي ذاته. وسوف أبين بشيء من التفصيل هذين العاملين لتكوين الفتوى الشاذة في تراث الصحابة ﷺ.

**العامل الأول/ ما يرجع إلى الفتوى**: من عوامل تكوين الفتوى الشاذة في تراث الصحابة ﷺ أو في أي تراث عمومًا هو: أن لا يكون مع قائلها دليل من كتاب الله ولا من سنة رسول الله ﷺ، ويزيد على ذلك أن يكون مخالفًا للنص الصحيح الصريح من الكتاب والسنة، فهذه الفتوى توصف بالشذوذ ولو كان عليها جمهور أهل الأرض. وأما الفتوى التي دل عليها كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ فليست بشاذة ولو ذهب إليها الواحد من الأمة؛ فإن كثرة القائلين وقلتهم ليست بمعيار وميزان للحق يعير به ويوزن به. وهذه غير طريقة الراسخين في العلم وإنما هي طريقة عامية تليق بمن بضاعتهم من كتاب الله والسنة مزجاة، وأما أهل العلم الذين هم أهله فالشذوذ عندهم والمخالفة القبيحة هي الشذوذ عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ﷺ ومخالفتها، ولا اعتبار عندهم بغير ذلك ما لم يجمع المسلمون على قول واحد ويعلم إجماعهم يقينًا، فهذا الذي لا تحل مخالفته. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾[1]. وعن الْمِقْدَامِ بن معد يكرب الْكِنْدِيِّ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قال: «يُوشِكُ الرَّجُلُ مُتَّكِئًا على أَرِيكَتِهِ يُحَدَّثُ بِحَدِيثٍ من حَدِيثِي فيقول: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ الله ﷻ، فما وَجَدْنَا فيه من حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ وما وَجَدْنَا فيه من حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، أَلَا وَإِنَّ ما حَرَّمَ

(١) سورة الأحزاب، آية (٣٦).

رسول الله ﷺ مِثْلُ ما حَرَّمَ الله»[1]. **مثال ذلك من تراث الصحابة ﷺ**: فتوى عبد الله بن عمر ﷺ بعدم حل نكاح حرائر أهل الكتاب، فقد أخرج الإمام البخاري في صحيحه أَنَّ ابن عُمَرَ كان إذا سُئِلَ عن نِكَاحِ النَّصْرَانِيَّةِ وَالْيَهُودِيَّةِ قال: «إِنَّ الله حَرَّمَ الْمُشْرِكَاتِ على الْمُؤْمِنِينَ ولا أَعْلَمُ من الْإِشْرَاكِ شيئا أَكْبَرَ من أَنْ تَقُولَ الْمَرْأَةُ رَبُّهَا عِيسَى وهو عَبْدٌ من عِبَادِ الله»[2].

**وجه شذوذ هذه الفتوى:**

**الوجه الأول**: هذه الفتوى عارضت ظاهر القرآن الذي يبيح الزواج بالكتابيات، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[3].

**الوجه الثاني**: أنه خالف بها جماهير أهل العلم من الصحابة ﷺ وغيرهم، وشذ عنهم بهذا القول الذي لم يتابعه عليه أحد من أهل العلم المعتبرين. وسوف أبين هذا أثناء الحديث عن أقوال الفقهاء في حكم نكاح حرائر أهل الكتاب. قال ابن بطال في شرحه لصحيح البخاري (٧/ ٤٣٤): وذهب جمهور العلماء إلى أن الله تعالى حرم نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ﴾[4]، ثم استثنى من هذه

(١) سنن الدارمي - بَاب السُّنَّةُ قَاضِيَةٌ على كِتَابِ الله (١/ ١٥٣) (رقم٥٨٦)؛ سنن ابن ماجه - بَاب تَعْظِيمِ حديث رسول الله ﷺ وَالتَّغْلِيظِ على من عَارَضَهُ (١/ ٦) (رقم١٢)؛ سنن الترمذي - بَاب ما نُهِيَ عنه أَنْ يُقَالَ عِنْدَ حديث النبي ﷺ (٥/ ٣٨) (رقم٢٦٦٤) وقال: حديث حسن غريب، وصححه الحاكم في المستدرك (١/ ١٩١)؛ والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٧٦).

(٢) صحيح البخاري (٥/ ٢٠٢٤) - كِتَاب الطَّلَاقِ - بَاب قَوْلِ الله تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ﴾ (رقم٤٩٨١).

(٣) سورة المائدة، آية (٥).

(٤) سورة البقرة، من الآية (٢٢١).

الجملة نكاح نساء أهل الكتاب، فأحلهن في سورة المائدة في قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾[1]، وبقى سائر المشركات على أصل التحريم.

قال أبو عبيد: «جاءت الآثار عن الصحابة والتابعين وأهل العلم بعدهم أن نكاح الكتابيات حلال، وبه قال مالك، والأوزاعي، والثوري، والكوفيون، والشافعي، وعامة الفقهاء. وقال غيره: ولا يروى خلاف ذلك إلا عن ابن عمر أنه شذ عن جماعة الصحابة والتابعين، ولم يجز نكاح اليهودية والنصرانية، وخالف ظاهر القرآن، ولم يلتفت أحد من العلماء إلى قوله». وقال أيضًا: «والمسلمون اليوم على الرخصة في نساء أهل الكتاب، ويرون أن التحليل هو الناسخ للتحريم، فقد تزوج عثمان بن عفان بنائلة بنت الفرافصة الكلبية، وهى نصرانية، تزوجها على نسائه، وتزوج طلحة بن عبيد الله يهودية، وتزوج حذيفة يهودية وعنده حرتان مسلمتان»[2].

**وبسبب هذه الفتوى الشاذة نتج للفقهاء قولان** في حكم نكاح حرائر أهل الكتاب بعد اتفاق جمهورهم، من الحنفية والمالكية، والشافعية، والحنابلة والظاهرية، والزيدية، والإباضية[3] على تحريم زواج المسلم بمشركة بيد أنهم اختلفوا في نكاح حرائر أهل الكتاب على قولين:

**القول الأول**: وهو لجمهور الفقهاء من الحنفية[4]، والمالكية[5]، والشافعية[6]، والحنابلة[1]، والظاهرية[2]، وبعض الزيدية[3]، والإباضية[4]، وبه قال جماعة الصحابة منهم عثمان، وطلحة، وابن عباس، وجابر،

---

(١) سورة المائدة، من الآية (٥).

(٢) المدونة الكبرى (٤/ ٣٠٨)؛ أحكام القرآن للإمام الجصاص (٢/ ١٦)؛ سنن البيهقي الكبرى (٧/ ١٧٢)؛ الاستذكار (٥/ ٤٦٩)؛ أسد الغابة (٣/ ٦١٦).

(٣) المبسوط للإمام السرخسي (٥/ ١١١)؛ المنتقى شرح الموطأ للإمام الباجي (٣/ ٣٢٩)؛ الأم للإمام الشافعي (٤/ ٢٨٦)؛ المغني (٧/ ١٠١)؛ المحلى للإمام ابن حزم (٩/ ١٣ وما بعدها)؛ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار للإمام محمد بن يحيى المرتضي (٤/ ٤١)؛ شرح النيل وشفاء العليل للإمام محمد بن يوسف بن عيسى أطفيش (٦/ ٧).

(٤) المبسوط للسرخسي (٤/ ٢١١)؛ بدائع الصنائع (٢/ ٢٧١).

(٥) المدونة الكبرى (٢/ ٢٢٠)؛ المنتقى شرح الموطأ (٣/ ٣٤١)؛ حاشية العدوى على كفاية الطالب الرباني لعلى الصعيدي العدوى (٢/ ٦٣).

(٦) تحفة المحتاج للإمام الهيتمي (٧/ ٣٢٤)؛ مغنى المحتاج (٤/ ٣٠٩، ٣١٠ وما بعدهما)؛ نهاية المحتاج (٦/ ٢٩١).

وحذيفة، التابعين: سعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، والحسن، ومجاهد، وطاووس، وعكرمة، والشعبي، والضحاك ﷺ وغيرهم أن نكاح حرائر أهل الكتاب جائز ومباح.

**وقد استدلوا بالكتاب، والأثر؛ أما الكتاب:** فقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[5]، فقد أباح الله تعالى في هذه الآية نكاح المحصنات من أهل الكتاب والمراد بهن الحرائر[6].

**نوقش هذا الاستدلال:** بأن المراد بالذين أوتوا الكتاب في الآية أوتوا الكتاب من قبلكم وأسلموا[7].

**ورد عليهم:** بأن هذا خلاف نص الآية؛ لأنه لا يشكل على أحد جواز التزويج ممن أسلم، وصار من أعيان المسلمين[8].

**أما الأثر:** فبما روي عَنْ عُثْمَانَ: «أَنَّهُ نَكَحَ ابْنَةَ الْفُرَافِصَةَ الْكَلْبِيَّةَ وَهِيَ نَصْرَانِيَّةٌ عَلَى نِسَائِهِ ثُمَّ أَسْلَمَتْ عَلَى يَدَيْهِ، وَتَزَوَّجَ طَلْحَةُ بْنِ عُبَيْدِ اللهِ يَهُودِيَّةً، وَتَزَوَّجَ حُذَيْفَةُ ابْن الْيَمَانِ يَهُودِيَّةً، وَقِيلَ مَجُوسِيَّةً»، والمحفوظ الأول[9]، ولم ينقل عن أحد من الصحابة أنه أنكر ذلك، فعُلم أنهم متفقون على جواز نكاح نساء أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

**القول الثاني:** وهو للإمامية[10]، وبعض الزيدية[11]، وابن عمر رضي الله عنهما قالوا بحرمة نكاح حرائر أهل الكتاب.

---

(١) المغنى لابن قدامة (٧/ ١٠٠ وما بعدها)؛ كشاف القناع عن متن الإقناع (٥/ ٨٥).

(٢) المحلى لابن حزم (٩/ ١٣).

(٣) البحر الزخار (٤/ ٤١).

(٤) شرح النيل وشفاء العليل (٦/ ٣٦ وما بعدها).

(٥) سورة المائدة، من الآية (٥).

(٦) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/ ٧٩)؛، تفسير الطبري (٦/ ١٠٤).

(٧) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/ ٧٩)؛، تفسير الطبري (٦/ ١٠٤).

(٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/ ٦٩).

(٩) قال البيهقي: أثر الصحابة هذا أنهم تزوجوا الكتابيات؛ صحيح. السنن الكبرى (٧/ ١٧٢).

(١٠) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام للإمام المحقق الحلى (٢/ ٢٣٩).

(١١) البحر الزخار (٤/ ٤١).

**واستدلوا بالكتاب والأثر؛ أما الكتاب:** فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾[2]، **ووجه الدلالة:** أن عموم النص في الآيتين يقتضى حرمة نكاح جميع المشركات، كتابيات وغيرهن[3].

**نوقش هذا بأن:** أهل الكتاب مستثنون لم يدخلوا في المشركين اعترض على ذلك: بأن الله تعالى قد وصفهم بالشرك في قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[4]، **ورد عليهم:** بأن أهل الكتاب ليس في أصل دينهم شرك، فإن الله تعالى بعث الرسل بالتوحيد، فكل من آمن بالرسل، والكتب: لم يكن في أصل دينهم شرك، ولكن النصارى ابتدعوا الشرك كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، فوصفهم الله بأنهم أشركوا؛ لأجل ما ابتدعوه من الشرك الذى لم يأمر الله به: فوجب تَمَيُّزِهِمْ عن المشركين؛ لأن أصل دينهم اتباع الكتب المنزلة التي جاءت بالتوحيد لا بالشرك[5].

**وأن آية المائدة:** ناسخة لآية البقرة؛ لأن المائدة نزلت بعد البقرة باتفاق العلماء[6]، وقد جاء في الحديث عن ابن نفير قال: ثم حججت، فدخلت على عائشة رضي الله عنها فقالت لي يا جبير: تقرأ المائدة؟ قلت: نعم، قالت: أما أنها آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه[7]. وقيل: إن لفظة المشركين بإطلاقها لا تتناول أهل الكتاب بدليل قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾[8]، وقال تعالى:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ

---

(١) سورة البقرة، من الآية (٢٢١).

(٢) سورة الممتحنة، من الآية (١٠).

(٣) بدائع الصنائع (٢/ ٢٧١)؛ المنتقى شرح الموطأ (٣/ ٣٢٩).

(٤) سورة التوبة، الآية (٣١).

(٥) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٣/ ١١٧، ١١٨ وما بعدهما).

(٦) المغنى لابن قدامة (٧/ ١٠٠ وما بعدها)؛ الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٣/ ١١٧).

(٧) قال الحاكم في المستدرك (٢/ ٣٤٠) (رقم٣٢١٠ ): هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه . سنن البيهقي - باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب وتحريم المؤمنات على الكفار (٧/ ١٧٢) رقم (١٣٧٥٦).

(٨) سورة البينة، الآية (١).

﴿ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ﴾[2]، وسائر آي: القرآن يفصل بينهما، فدل على أن لفظة المشركين بإطلاقها غير متناول لأهل الكتاب[3].

**وأما الجواب عن آية الممتحنة:** وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾[4]، فالمراد بالكوافر هنا: عبدة الأوثان من لا يجوز ابتداء نكاحها، فهي خاصة بالكوافر[5]، وأيضًا هذه الآية: نزلت بعد صلح الحديبية، لما هاجر النبي ﷺ من مكة إلى المدينة، وأنزل الله تعالى سورة الممتحنة، وأمر بامتحان المهاجرين، وهو خطاب لمن كان في عصمته كافرة. واللام لتعريف العهد، والكوافر المعهودات: هن المشركات، مع أن الكفار قد يميزوا من أهل الكتاب أيضًا في بعض المواضع[6]؛ لقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡجِبۡتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَٰٓؤُلَآءِ أَهۡدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا﴾[7]، فإن أصل دينهم هو: الإيمان، ولكن هم كفروا مبتدعين الكفر كما قال تعالى:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ١٥٠ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾[8].

**أما استدلالهم بالأثر:** فعن ابن عمر رضي الله عنهما: كَانَ إِذَا سُئِلَ عَن نِكَاحِ النَّصْرَانِيَّةِ وَالْيَهُودِيَّةِ قَالَ: «إِنَّ الله حَرَّمَ الْمُشْرِكَاتِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلاَ أَعْلَمُ مِنَ الْإِشْرَاكِ شَيْئًا أَكْبَرَ مِنْ أَنْ تقُولَ الْمَرْأَةُ رَبَّهَا عِيسَى، وَهُوَ عَبْدٌ مِنْ

(١) سورة البينة، من الآية (٦).

(٢) سورة المائدة، من الآية (٨٢).

(٣) المغنى (٧/ ١٠٠ وما بعدها)؛ الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٣/ ١١٨ وما بعدها).

(٤) سورة الممتحنة، من الآية (١٠).

(٥) الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي (١٨/ ٦٦).

(٦) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٣/ ١١٨ وما بعدها)؛ الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٦٦).

(٧) سورة النساء، من الآية (٥١).

(٨) سورة النساء، الآيتان (١٥٠، ١٥١).

عِبَادِ الله»[1]. **نوقش هذا:** بأنه لا حجة فيه؛ لأن ابن عمر ﷺ كان رجلًا متوقفًا، فلما سمع الآيتين، في واحدة التحليل، وفي أخرى التحريم، ولم يبلغه النسخ توقف، ولم يؤخذ عنه ذكر النسخ، وإنما تؤول عليه، وليس الناسخ والمنسوخ بالتأويل، ولأنه أيضًا شذ بقوله هذا عن جماهير الصحابة ﷺ[2].

**القول الراجح والمختار:** ولعله وضح أن القول الأول القائل بالجواز والإباحة هو الراجح وذلك لقوة أدلته وضعف أدلة المخالف، حيث إن ما استدلوا به من القرآن نسخ حكمه باتفاق العلماء فضلًا عن أن القول بتحريم نكاح حرائر أهل الكتاب: خارج عن قول الجماعة الذين تقوم بهم الحجة؛ لأنه قد قال بتحليل نكاح نساء أهل الكتاب جماعة من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار، فضلًا عن أن ابن المنذر ذكر جواز نكاح الكتابيات عن عمر بن الخطاب ﷺ، وقال النحاس: ولا يصح عن أحد من الأوائل أنه حرم ذلك[3].

**ومثال ما خالف السنة من الفتاوى الشاذة في تراث الصحابة ﷺ:** ما أفتى به أبو موسى الأشعري ﷺ في عدم إرث بنت الابن مع البنت والأخت واستشهاده بعبد الله ابن مسعود ﷺ وإحالة المستفتي عليه بعدما أفتاه بعدم الإرث، فعن هُزَيْلَ بن شُرَحْبِيلَ قال: «سُئِلَ أبو مُوسَى عن ابنة وَابْنَةِ ابن وَأُخْتٍ فقال: للابنة النِّصْفُ وَلِلْأُخْتِ النِّصْفُ وَأْتِ ابن مَسْعُودٍ فَسَيُتَابِعُنِي، فَسُئِلَ ابن مَسْعُودٍ وَأُخْبِرَ بِقَوْلِ أبي مُوسَى فقال: «لقد ضَلَلْتُ إِذًا وما أنا من الْمُهْتَدِينَ، أَقْضِي فيها بِمَا قَضَى النبي ﷺ لِلْابْنَةِ النِّصْفُ وَلِابْنَةِ الابن السُّدُسُ تَكْمِلَةَ الثُّلُثَيْنِ وما بَقِيَ فَلِلْأُخْتِ»، فَأَتَيْنَا أَبَا مُوسَى فَأَخْبَرْنَاهُ بِقَوْلِ ابن مَسْعُودٍ فقال: «لَا تَسْأَلُونِي ما دَامَ هذا الْحَبْرُ فِيكُمْ»[4].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أحكام القرآن للجصاص (١/ ٤٥٥)؛ الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي (٣/ ٦٧ وما بعدها).

(٣) أحكام القرآن للجصاص (١/ ٤٥٥)؛ الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي (٣/ ٦٧ وما بعدها)؛ المغنى لابن قدامة (٧/ ١٠٠ وما بعدها)؛ الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٣/ ١١٨ وما بعدها).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه - كِتَاب الْفَرَائِضِ - بَاب مِيرَاثِ ابْنَةِ ابن مع ابنة (٦/ ٢٤٧٧) (رقم٦٣٥٥)؛ أبو داود في سننه - كِتَاب الْفَرَائِضِ - بَاب ما جاء في مِيرَاثِ الصُّلْبِ (٣/ ١٢٠) (رقم٢٨٩٠).

**وجه شذوذ هذه الفتوى**: فتوى أبي موسى الأشعري ﷺ بعدم توريث بنت الابن مع البنت والأخت فتوى شاذة؛ **ووجه شذوذها**: تعارضها مع سنة رسول الله ﷺ التي لم يعلمها وعلمها ابن مسعود ﷺ، وانظر إلى نسبة ابن مسعود ﷺ الضلال لنفسه ولم ينسبه لأبي موسى؛ لأن أبا موسى اجتهد فخالف السنة عن عدم علم أما ابن مسعود فإنه لو خالفها لخالفها عن عمد مع ما في قوله من الأدب وفي قول أبي موسى من الإنصاف إذ رجع إلى السنة.

يقول ابن بطال: فأبو موسى قد رجع إذ خُصم بالسنة وفيه: أن العالم قد يقول فيما يسأل عنه وإن لم يحط بالسنن ولو لم يقل العالم حتى يحيط بالسنن ما تكلم أحد في الفقه، وفيه أن الحجة عند التنازع إلى سنة النبي ﷺ وأنه ينبغي للعالم الانقياد إليها وأن صاحبها حبرٌ، ألا ترى شهادة أبى موسى لابن مسعود لما خصمه بالسنة أنه حبر وفيه: ما كانوا عليه من الإنصاف والاعتراف بالحق لأهله وشهادة بعضهم لبعض بالعلم والفضل[1]. وقد رجع أبو موسى الأشعري عن هذه الفتوى لَمَّا تبين له مخالفتها لسنة رسول الله ﷺ.

**ومثال ما خالف مجموع الصحابة ﷺ من الفتاوى الشاذة**: فتوى السيدة عائشة ﷺ بجواز إرضاع الكبير وأنه يثبت به التحريم، وبه قال قِلَّةٌ من الفقهاء قال ابن عبد البر ﷺ: وحجة من قال بذلك حديث عائشة في قصة سالم وسهلة وفتواها بذلك وعملها به[2].

فعن عَائِشَةَ أَنَّ أَبَا حُذَيْفَةَ تَبَنَّى سَالِمًا وهو مَوْلىً لِامْرَأَةٍ مِنَ الأَنْصَارِ كما تَبَنَّى النبي ﷺ زَيْدًا وكان من تَبَنَّى رَجُلًا في الْجَاهِلِيَّةِ دَعَاهُ الناس ابْنَهُ وَوَرِثَ من مِيرَاثِهِ حتى أَنْزَلَ الله ﷻ: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْۚ﴾[3]، فَرُدُّوا إلى آبَائِهِمْ فَمَنْ لم يُعْلَمْ له أَبٌ فَمَوْلىً وَأَخٌ في الدِّينِ، فَجَاءَتْ سَهْلَةُ فقالت: «يا رَسُولَ الله كنا نَرَى سَالِمًا وَلَدًا يأوي معي وَمَعَ أبي حُذَيْفَةَ

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطال علي بن خلف بن عبد الملك القرطبي (٨/ ٣٥٠ وما بعدها) ط٢ - مكتبة الرشد - الرياض ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

(٢) التمهيد (٨/ ٢٥٧).

(٣) سورة الأحزاب (٥).

ويراني فُضُلًا، وقد أَنْزَلَ الله ﷻ فِيهِمْ ما قد عَلِمْتَ؟ فقال: «أَرْضِعِيهِ خَمْسَ رَضَعَاتٍ» فَكَانَ بِمَنْزِلَةِ وَلَدِهِ مِنَ الرَّضَاعَةِ»[1].

قال الإمام الشافعي وغيره: «فَأَخَذَتْ عَائِشَةُ ﵂ بِذَلِكَ فِيمَنْ كانت تُحِبُّ أَنْ يَدْخُلَ عليها من الرِّجَالِ فَكَانَتْ تَأْمُرُ أُخْتَهَا أُمَّ كُلْثُومٍ وَبَنَاتِ أَخِيهَا يُرْضِعْنَ لها من أَحَبَّتْ أَنْ يَدْخُلَ عليها من الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وأَبَى سَائِرُ أَزْوَاجِ النبي ﷺ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِنَّ بِتِلْكَ الرَّضَاعَةِ أَحَدٌ من الناس وَقُلْنَ: «ما نَرَى الذي أَمَرَ بِهِ رسول الله ﷺ سَهْلَةَ بِنْتَ سُهَيْلٍ إِلَّا رُخْصَةً في سَالِمٍ وَحْدَهُ من رسول الله ﷺ لَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهَذِهِ الرَّضَاعَةِ أَحَدٌ فَعَلَى هذا من الْخَبَرِ كان أَزْوَاجُ النبي ﷺ في رَضَاعَةِ الْكَبِيرِ»[2].

**وجه شذوذ هذه الفتوي:** أنها خالفت بها جماهير الصحابة وأمهات المؤمنين من مثيلاتها وأخذت حكمًا خاصًا وقصة عين وعممتها فأوقعت فتواها في غير محلها. ونتج على أثر هذه الفتوى قولان للفقهاء بعد اتفاقهم على ثبوت حرمة الرضاع في الحولين واختلفوا في رضاع الكبير على قولين:

**القول الأول:** وهو لجمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والزيدية أن حرمة الرضاع لا تثبت إلا بالرضاع في حال الصغر[3].

**واستدلوا بالقرآن والسنة والأثر؛ أما الكتاب:** فقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ﴾[4]، فالآية دلت على أن تمام الرضاع في الشرع مقدر بحولين، فاقتضى أن يكون حكمه في الشرع بعد الحولين مخالفًا لحكمه في الحولين وحكمه في الشرع هو التحريم[5]. وقوله تعالى:

---

(١) موطأ الإمام مالك (٢/ ٦٠٥)؛ مسند الإمام أحمد (٦/ ٢٠٨) (رقم٢٥٦٩١)؛ صحيح ابن حبان (١٠/ ٢٨) (رقم٤٢٤١).

(٢) الأم (٥/ ٢٨)؛ مسند الإمام الشافعي (ص٣٠٧)؛ مختصر المزني (ص٢٢٧).

(٣) مجمع الأنهر لشيخ زاده (١/ ٥٥٢)؛ الذخيرة (٤/ ٢٧٢)؛ البيان في مذهب الإمام الشافعي للإمام العمراني (١١/ ١٤٢)؛ الحاوي الكبير (١٤/ ٤٢٧)؛ الفروع (٥/ ٤٣٦)؛ منتهى الإرادات (٤/ ٤٢٨)؛ المغني مع الشرح (٩/ ٢٠٢ وما بعدها)؛ البحر الزخار (٤/ ٢٦٥، ٢٦٦).

(٤) سورة البقرة، من الآية (٢٣٣).

(٥) الحاوي (١٤/ ٤٢٦).

﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ﴾[1]، فالآية دلت على أن فصال الرضيع في عامين؛ لأن الرضاعة قد تمت، وإذا انقطع الرضاع انقطع حكمه من التحريم وغير ذلك[2].

**أما السنة:** فبما صح أَنَّ عَائِشَةَ ﵂ قالت: «دخل عَلَيَّ النبي ﷺ وَعِنْدِي رَجُلٌ قال: «يا عَائِشَةُ من هذا؟ قلت: أَخِي من الرَّضَاعَةِ، قال: «يا عَائِشَةُ انْظُرْنَ من إِخْوَانُكُنَّ فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ من المَجَاعَةِ»[3]. فالحديث دل على أن الرضاعة المحرمة هي التي تكون من المجاعة، ولا يصدق هذا إلا على الصغير الذى يشبعه اللبن ويسد جوعته وليس له غذاء[4]. وبما روى عن أم سلمة ﵂ قالت: قال رسول الله ﷺ: «**لَا يُحَرِّمُ من الرَّضَاعَةِ إلا ما فَتَقَ الْأَمْعَاءَ في الثَّدْيِ وكان قبل الْفِطَامِ**»[5]. فقد دل الحديث على أن رضاع الكبير لا يُحَرِّم؛ لأنه فطم واستغنى عن اللبن وأمعاءه متفتقة لا تحتاج إلى الفتق باللبن[6]. وبما روى عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «**لا رضاع إلا ما أنبت اللحم وأنشز العظم**»[7]، فقد دل الحديث على أن الرضاع الذى يثبت به التحريم ما أنبت اللحم وأنشز العظم، ولا يكون ذلك إلا للصغير حيث إن رضاع الكبير لا ينبت لحمًا ولا ينشز عظمًا[8].

---

(1) سورة لقمان، من الآية (14).

(2) عون المعبود (6/ 43).

(3) متفق عليه: البخاري – كِتَاب الشَّهَادَاتِ – بَاب الشَّهَادَةِ على الْأَنْسَابِ وَالرَّضَاعِ المُسْتَفِيضِ (2/ 1078) (رقم2504)؛ مسلم – كِتَاب الرِّضَاعِ – بَاب إنما الرَّضَاعَةُ من المَجَاعَةِ (2/ 1078) (رقم1455).

(4) الحاوي الكبير (14/ 427)؛ أحكام القرآن للجصاص (2/ 113)؛ زاد المعاد (4/ 245)؛ بدائع الصنائع (4/ 5)؛ فتح الباري (9/ 148).

(5) أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح – كتاب الرضاع – باب ما ذكر أن الرضاعة لا تحرم إلا في الصغر (3/ 458) (رقم1152)؛ النسائي في السنن الكبرى – باب الرضاعة بعد الفطام قبل الحولين (3/ 301) (رقم5465)؛ والطبراني في المعجم الأوسط (7/ 288، 289) (رقم7517).

(6) بدائع الصنائع (5/ 4).

(7) أخرجه الدارقطني في سننه – كتاب الرضاع (4/ 173) (رقم4)؛ البيهقي في سننه – كتاب الرضاع – باب رضاع الكبير (7/ 460) (رقم15431)؛ أحمد في مسنده (1/ 432)؛ أبو داود في سننه موقوفًا على ابن مسعود – كتاب النكاح – باب في رضاع الكبير (2/ 222) (رقم259).

(8) بدائع الصنائع (4/ 5)؛ زاد المعاد (4/ 245)؛ أحكام القرآن للجصاص (2/ 114).

**أما الأثر**: فبما روى عن أبي عَطِيَّةَ أَنَّ أَبَا مُوسَى أَتَاهُ رَجُلٌ فقال: «إِنَّ امْرَأَتَهُ وَرِمَ ثَدْيُهَا فَجَعَلَ يَمُصُّهُ وَيَمُجُّهُ فَدَخَلَ بَطْنَهُ فقال: لا أُرَاهَا تَصْلُحُ له فَأَتَى ابن مَسْعُودٍ فَسَأَلَهُ عن ذلك؟ فقال: لم تُحَرَّمْ عَلَيْكَ؛ إنما يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ ما أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَشَدَّ الْعَظْمَ وَلا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ، فَقِيلَ لأَبِي مُوسَى فقال: لا تَسْأَلُونَا عن شَيْءٍ ما قام هذا الْحَبْرُ بين أَظْهُرِنَا من أَصْحَابِ رسول الله ﷺ»[1]. وبما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «سمعت عمر يقول: «لا رضاع إلا في الحولين في الصغر»[2]، دل هذا أن الرضاع المحرم ما كان في الصغر وأن رضاع الكبير لا يحرم.

**القول الثاني**: وقال به الليث بن سعد وعطاء وابن حزم الظاهري وهو قول عائشة رضي الله عنها أن رضاع الكبير يُحرِّم[3]. واستدلوا بالقرآن والسنة والأثر؛ **أما القرآن**: فقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[4]. دلت الآية بعمومها على أن رضاع الكبير يحرم؛ لأن الله تعالى لم يقل في حولين ولا في وقت دون وقت ولا يجوز تخصيص هذا العموم إلا بنص[5].

**نوقش هذا**: بأن الآية عامة وقد خصصت بالأحاديث التي استدل بها أصحاب القول الأول، ففي هذه الأحاديث فسر النبي ﷺ الرضاع المحرم بكونه دافعًا للجوع منبتًا للحم منشزًا للعظم فاتقًا للأمعاء، وهذا وصف رضاع الصغير لا الكبير فصارت السنة مبينة لما في الكتاب[6].

---

(١) سنن الدارقطني - كتاب الرضاع (٤/ ١٧٣) (رقم٨)؛ سنن البيهقي الكبرى - كتاب الرضاع - باب رضاع الكبير (٧/ ٤٦١) (رقم١٥٤٣٤) قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/ ٢٦٢): رواه الطبراني، وفيه عبد الرحمن بن عبد الله المسعودي، وهو ثقة، ولكنه اختلط.

(٢) سنن البيهقي الكبرى (٧/ ٤٦٢) (رقم١٥٤٣٩) سنن الدارقطني - كتاب الرضاع (٤/ ١٧٤) (رقم١١)؛ وعبد الرزاق في مصنفه - باب الإرضاع بعد الفطام (٧/ ٤٦٥) (رقم١٣٩٠٥).

(٣) المحلى (١٠/ ١٩)؛ بداية المجتهد (٢/ ٢٧)؛ شرح الزرقاني على موطأ مالك (٣/ ٣١٦)؛ زاد المعاد (٤/ ٢٤٧)؛ عون المعبود (٦/ ٤٦)؛ حاشية ابن القيم (٦/ ٤٤)؛ تفسير القرطبي (٣/ ١٦٣).

(٤) سورة النساء، من الآية (٢٣).

(٥) المحلى (١٠/ ٢٢)؛ زاد المعاد (٤/ ٢٤٦).

(٦) بدائع الصنائع (٤/ ٥).

**أما السنة:** فبما روى عن عَائِشَةَ أَنَّ أَبَا حُذَيْفَةَ تَبَنَّى سَالِمًا وهو مَوْلًى لِامْرَأَةٍ مِنَ الأَنْصَارِ كما تَبَنَّى النبي ﷺ زَيْدًا وكان من تَبَنَّى رَجُلًا في الْجَاهِلِيَّةِ دَعَاهُ الناس ابْنَهُ وَوَرِثَ من مِيرَاثِهِ حتى أَنْزَلَ الله ﷻ: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ۚ﴾ فَرُدُّوا إلى آبَائِهِمْ فَمَنْ لم يُعْلَمْ له أَبٌ فَمَوْلًى وَأَخٌ في الدِّينِ فَجَاءَتْ سَهْلَةُ فقالت: يا رَسُولَ الله كنا نَرَى سَالِمًا وَلَدًا يأوي معي وَمَعَ أبي حُذَيْفَةَ ويراني فُضُلًا وقد أَنْزَلَ الله ﷻ فِيهِمْ ما قد عَلِمْتَ فقال: «أَرْضِعِيهِ خَمْسَ رَضَعَاتٍ فَكَانَ بِمَنْزِلَةِ وَلَدِهِ مِنَ الرَّضَاعَةِ»[1]. دل الحديث على أن رضاع الكبير يحرم؛ لأن سالمًا كان كبيرًا وأمرها رسول الله ﷺ بإرضاعه.

**نوقش هذا:** بأنه منسوخ بالأحاديث التي تدل على اعتبار الصغر أو أن هذا الحديث خاص بسالم، فلا يتعدى حكمه إلى غيره؛ لأن ما كان من خصوصية بعض الناس لمعنى لا نعقله لا يحتمل القياس ولا يترك به الأصل المقرر في الشرع[2].

**أما الأثر:** فبما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت ترى أن رضاع الكبير يحرم، فروي عنها أنها "كَانَتْ تَأْمُرُ أُخْتَهَا أُمَّ كُلْثُومٍ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ وَبَنَاتِ أَخِيهَا أَنْ يُرْضِعْنَ من أَحَبَّتْ أَنْ يَدْخُلَ عليها مِنَ الرِّجَالِ"[3].

**نوقش هذا:** بأنه معارض بعمل سائر أزواج النبي ﷺ فكن لا يرين أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الرجال والمعارض لا يكون حجة[4].

**الرأي الراجح والمختار:** ولعله قد وضح أن الرأي الراجح والمختار هو أن الرضاع يعتبر فيه الصغر وهو رأي جمهور الفقهاء؛ لأن ما حدث لسالم رخصة فلا يقاس عليه غيره؛ ولأن في إرضاع الكبير انتهاك لحرمة المرأة لاطلاعه على عورتها.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) زاد المعاد (٤/ ٢٤٨، ٢٤٩)؛ أحكام القرآن للجصاص (٢/ ١١٣)؛ بدائع الصنائع (٤/ ٦).

(٣) موطأ مالك (٢/ ٦٠٥)؛ مسند أحمد (٦/ ٢٧٠) (رقم٢٦٣٧٣).

(٤) بدائع الصنائع (٤/ ٦).

**العامل الثاني من عوامل تكوين الفتوى الشاذة/ ما يرجع إلى المفتي ذاته:**

لا شك أن محل الفتوى والإفتاء عمومًا هو بيان الحكم الشرعي، وأن موضوع الفتوى يتعلق بالأحكام الشرعية بعد العلم بها والإحاطة بدلائلها نصًّا واستنباطًّا حتى يكون المفتي على دراية بما يفتي به أو يستفتى فيه والناظر في تاريخ الأفراد والأمم الإسلامية منذ بعثته ﷺ وحتى الآن يجد أن الناس في احتياج لا يبرحونه إلى الفتوى.

ومن عوامل تكوين الفتوى الشاذة صدورها من غير أهلها ولا شك أن للفتوى أهلين قائمين فيها مقام النبي ﷺ في بيان الأحكام وتعليمها للناس بل هم موقعون عن رب العالمين، كما يوقع نواب الملوك عن ملوكهم وشأن كل فن أن يتكلم فيه من لا يحسنون الكلام، وأن ينتسب إليه أدعياء وهذه آفة كل فن أو علم أو صناعة يدخل فيها غير أهلها المتقنين لها العارفين بأصولها، فمن تطبب وهو غير مؤهل له قتل من يداويه وأفسد أبدان الناس بجهله، وكذا من مارس فن الهندسة وهو غير مهندس لم يبعد أن يبني العقارات التي تنهدم فوق رؤوس ساكنيها. أو بعبارة أخرى الطبيب الجاهل يقتل مرضاه والمهندس الجاهل يقتل ساكني مبناه، والأمر مطرد بالنسبة للمفتي الذي يفتي بغير علم، إما أن يقتل نفسه وإما أن يقتل غيره.

وليس هناك أدل على ذلك من ذلك العابد الذي استفتاه الرجل الذي قتل تسعة وتسعين نفسًا وأراد أن يتوب ويرجع لربه، فاستفتى من ليس أهلًا للفتوى سأل الراهب هل له من توبة؟ فقال من ليس أهلًا للفتوى: لا، فقتله المستفتي وأكمل به المائة. وهذه الواقعة أخرجها الإمامان البخاري ومسلم في صحيحيهما[1]. وفيها من الفقه الكثير منه: أن الذي يفتي الناس بغير علم يتسبب في قتل نفسه. وفيه وجوب استفتاء أهل العلم، وفيه اختلاف الملائكة في أمر هذا التائب لمن ينكر اختلاف الفقهاء وفيه رفع هذا الاختلاف لَمَّا رأوا ما يرفعه.

وإذا أردنا أن نتعرف على الفتوى الشاذة التي صدرت من غير أهلها في عصر الصحابة ﷺ نجد نموذجين صدرا في حياته ﷺ؛ أحدهما: تسببت في قتل المستفتي، فعن جَابِرٍ ﷺ قال: «خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلًا مِنَّا حَجَرٌ فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ ثُمَّ احْتَلَمَ، فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فقال: هل تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيَمُّمِ؟

---

(١) صحيح البخاري - كتاب أحاديث الأنبياء - باب حديث الغار (٣/ ١٢٨٠) (رقم٣٤٧٠)؛ صحيح مسلم - كِتَاب التَّوْبَةِ - بَاب قَبُولِ تَوْبَةِ الْقَاتِلِ وَإِنْ كَثُرَ قَتْلُهُ (٤/ ٢١١٨) (رقم٢٧٦٦).

فَقَالُوا: ما نَجِدُ لك رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ على المَاءِ فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ فلما قَدِمْنَا على النبي ﷺ أُخْبِرَ بِذَلِكَ فقال: «**قَتَلُوهُ قَتَلَهُمْ الله ألا سَأَلُوا إِذْ لم يَعْلَمُوا؛ فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ، إنما كان يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ وَيَعْصِرَ أو يَعْصِبَ شَكَّ مُوسَى على جُرْحِهِ خِرْقَةً ثُمَّ يَمْسَحَ عليها وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ**»[1].

**وجه شذوذ هذه الفتوي**: أنها صدرت من غير أهلها فتسببت في قتل السائل وأنها أغفلت سنة التيمم وأنها أغفلت مقاصد الشريعة التي تقضي على المحافظة على النفس، ولذا دعا عليهم رسول الله ﷺ بقوله: «**قَتَلُوهُ قَتَلَهُمْ الله**»؛ لأن هؤلاء أخطئوا بغير اجتهاد إذ لم يكونوا من أهل العلم[2].

**النموذج الآخر**: فتوى بعض الناس للرجل الذي زنا ولدُه بامرأة الرجل الذي كان عسيفًا عنده بأن عليه الرجم ثم سأل بعض أهل العلم فأفتوه بالصواب وهو الجلد والتغريب، ثم ذهب إلى رسول الله ﷺ فقضى بينهم بكتاب الله، فعن أبي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بن خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رضي الله عنهما قالا: «جاء أَعْرَابِيٌّ فقال: يا رَسُولَ الله اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ الله، فَقَامَ خَصْمُهُ فقال: صَدَقَ اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ الله، فقال الْأَعْرَابِيُّ: إِنَّ ابْنِي كان عَسِيفًا على هذا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ، فَقَالُوا لي: على ابْنِكَ الرَّجْمُ، فَفَدَيْتُ ابْنِي منه بِمِائَةٍ من الْغَنَمِ، وَوَلِيدَةٍ ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ، فَقَالُوا: إنما على ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، فقال النبي ﷺ: لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ الله؛ أَمَّا الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ فَرَدٌّ عَلَيْكَ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَأَمَّا أنت يا أُنَيْسُ لِرَجُلٍ فَاغْدُ على امْرَأَةِ هذا فَارْجُمْهَا، فَغَدَا عليها أُنَيْسٌ فَرَجَمَهَا»[3].

**وجه الشذوذ في هذه الفتوى**: أنها صدرت أولًا من غير أهلها؛ حيث قال من لا يحسنون الفتيا للرجل أن على ولده الرجم وافتداء الرجل ولده بالشياه والوليدة. قال الإمام ابن حجر: وفيه جواز استفتاء المفضول مع وجود وفيه جواز الاكتفاء في الحكم بالأمر الناشئ عن الظن مع القدرة على اليقين، لكن إذا اختلفوا على المستفتي يرجع إلى ما يفيد القطع، وإن كان في ذلك العصر الشريف من يفتي بالظن الذي لم

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه - كتاب الطهارة - باب في المجروح يتيمم (١/ ٩٣) (رقم٣٣٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٥٤).

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري - كِتَاب الصُّلْحِ - بَاب إذا اصْطَلَحُوا على صُلْحِ جَوْرٍ فَالصُّلْحُ مَرْدُودٌ (٢/ ٩٥٩) (رقم٢٥٤٩)؛ صحيح مسلم - كِتَاب الْحُدُودِ - بَاب من اعْتَرَفَ على نَفْسِهِ بِالزِّنَى (٣/ ١٣٢٥) (رقم١٦٩٦).

ينشأ عن أصل، ويحتمل أن يكون وقع ذلك من المنافقين أو من قرب عهده بالجاهلية فأقدم على ذلك وفيه أن الصحابة كانوا يفتون في عهد النبي ﷺ وفي بلده[1]. وفي قوله: «فسألت أهل العلم» دليل على الرجوع إلى العلماء عند اشتباه الأحكام والشك فيها ودليل على الفتوى في زمن الرسول ﷺ[2].

*****

## المبحث الثالث

## حكم العمل بالفتوى الشاذة في تراث الصحابة ﷺ

لما كان الصحابة ﷺ غير معصومين كما تقرر، وأنه يجوز الخطأ على أحدهم فإنه من الممكن أن يأتي قوله أو تأتي فتواه على وجه شاذ أو عدة أوجه شاذة، وليس معنى قولنا فيما مر أن قول أحدهم غير ملزم لغيره، ولا يعد حجة عليه أنه يجوز تقليد أحدهم فيما شذ به أو انفرد به عن مجموعهم، فالصحابة الذين اجتهدوا بآرائهم وفتاويهم كانوا حريصين على أن لا تكون آراؤهم سننًا متبعة تتبع لذاتها من غير أن يرجع لأصلها، وألا تكون آراؤهم وفتاواهم دينًا يعتنق، وقد صرح بذلك المجتهد الملهم والخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ وجزاه عن الإسلام وأهله خيرًا، فعن بن شِهَابٍ أَنَّ عُمَرَ بن الْخَطَّابِ ﷺ قال وهو على الْمِنْبَرِ: «يا أَيُّهَا الناس إِنَّ الرَّأْيَ إنما كان من رسول الله ﷺ مُصِيبًا؛ لِأَنَّ الله كان يُرِيهِ وَإِنَّمَا هو مِنَّا الظَّنُّ وَالتَّكَلُّفُ»[3].

قال الإمام البيهقي ﷺ تعليقًا على هذا: «وإنما أراد به والله أعلم الرأي الذي لا يكون مشبهًا بأصل، وفي معناه ورد ما روي عنه وعن غيره في ذم الرأي، فقد روينا عن أكثرهم اجتهاد الرأي في غير موضع النص»[4]، ولقد أفتى في مسألة فكتب كاتبه عقب الفتيا: «هذا ما أرى الله عمر فقال: امحه واكتب هذا ما رأى عمر، فإن يكن صوابًا فمن الله ﷻ وإن يكن خطأ فمن عمر»[5].

---

(١) فتح الباري (١٢/ ١٤١).

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (١١/ ٢٠٦)؛ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٤/ ١١١).

(٣) سنن أبي داود – كِتَاب الْأَقْضِيَةِ – بَاب في قَضَاءِ الْقَاضِي إذا أَخْطَأَ (٣/ ٣٠٢) (رقم٣٥٨٦)؛ جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٣٤).

(٤) السنن الكبرى للبيهقي (١٠/ ١١٧).

(٥) شرح مشكل الآثار للإمام الطحاوي (٩/ ٢١٤)؛ سنن البيهقي الكبرى (١٠/ ١١٦).

وكانوا يجتهدون بآرائهم وينظرون إليها على أنها ظن رجح عندهم وهي تقبل الخطأ والصواب، فلا يصح أن تتبع لذاتها، وإن كان قد أخذ بها الأئمة الفقهاء بعدهم، حتى إننا نرى أن من الفقهاء من أخذ بفتاوى بعضهم التي قد شذ أصحابها عن جمهور الصحابة، كما رأينا في فتوى عبد الله بن عمر ﭭ التي أخذ بها الإمامية وبعض الزيدية، وفتوى السيدة عائشة ﭭ التي أخذ بها الإمام الليث بن سعد وعطاء وابن حزم - رحمهم الله تعالى - وعليه فإن الحكم الفقهي والعزيمة في الفتاوى الشاذة في تراث الصحابة أنه لا يجوز للعالم أن يتبع الفتاوي الشاذة في تراثهم ﭫ ويفتي بها، وألا يقتدي بهم فيها ويُعرض عنها سيما إذا كانت معدودة من هناتهم، فيطويها ولا يرويها ويسترها ولا ينشرها؛ لأنها بمثابة سحب مستورة، حتى لا يغتر أحد بها لصدورها ممن صحب رسول الله ﷺ الموثوق في علمه وعدالته ورجاحة رأيه، فيصير الناس إلى تقليده فيها مع ظهور الخطأ عنده وجلاء الصواب عند غيره.

وقد يؤدي ذلك إلى الطعن في الصحابي وغمز هناته ممن دأبوا على تتبع السقطات والطعن في سلف الأمة، ومثل من يفتي بالفتاوى الشاذة في تراث الصحابة ممن يتصدرون للفتوى على هواء الشاشات أو عبر أسير الإذاعات، لا يفتقد حضوره إذا غاب ولا يؤهل؛ لأن يعاب إذا عاب وكم ينظر إلى السحب المستورة ويعمى عن الأنوار المنظورة.

وقد حذر صحابة رسول الله ﷺ من اتباع الشاذ في الفتيا والاقتداء بزلات العلماء؛ لأن ذلك مما يهدم الدين ويفسد به الزمان، فعن زِيَادِ بن حُدَيْرٍ قال: قال لي عُمَرُ: «هل تَعْرِفُ ما يَهْدِمُ الإسلام؟ قال: قلت: لَا قال: «يَهْدِمُهُ زَلَّةُ الْعَالِمِ وَجِدَالُ الْمُنَافِقِ بِالْكِتَابِ وَحُكْمُ الْأَئِمَّةِ الْمُضِلِّينَ»[(١)].

وقال أبو الدَّرْدَاءِ ﭬ: «إِنَّ مِمَّا أَخْشَى عَلَيْكُمْ زَلَّةَ الْعَالِمِ وَجِدَالَ الْمُنَافِقِ بِالْقُرْآنِ وَالْقُرْآنُ حَقٌّ وَعَلَى الْقُرْآنِ مَنَارٌ كَأَعْلَامِ الطَّرِيقِ»[(٢)].

وَعَنْ ابن عَبَّاسٍ ﭭ قال: «وَيْلٌ لِلْأَتْبَاعِ من عَثَرَاتِ الْعَالِمِ، قِيلَ: كَيْفَ ذلك؟ قال: يقول الْعَالِمُ شيئًا بِرَأْيِهِ ثُمَّ يَجِدُ من هو أَعْلَمُ منه بِرَسُولِ الله ﷺ فَيَتْرُكُ قَوْلَهُ ثُمَّ يَمْضِي الْأَتْبَاعُ»[(١)].

---

(١) سنن الدارمي - بَاب في كَرَاهِيَةِ أَخْذِ الرَّأْيِ (١/ ٨٤) (رقم٢١٤)؛ حلية الأولياء للإمام أبي نعيم (٤/ ١٩٦).

(٢) سنن الدارمي - بَاب في كَرَاهِيَةِ أَخْذِ الرَّأْيِ (١/ ٨٤) (رقم٢١٤)؛ حلية الأولياء للإمام أبي نعيم (٤/ ١٩٦).

وقال الإمام الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن تتبع رخص المذاهب وزلات المجتهدين فقد رق دينه، كما قال الأوزاعي أو غيره: من أخذ بقول المكيين في المتعة والكوفيين في النبيذ والمدنيين في الغناء والشاميين في عصمة الخلفاء، فقد جمع الشر. وكذا من أخذ في البيوع الربوية بمن يتحيل عليها وفي الطلاق ونكاح التحليل بمن توسع فيه وشبه ذلك، فقد تعرض للانحلال. فنسأل الله العافية والتوفيق»(٢).

وقال في موضع آخر: «ونحن فنحكي قول ابن عباس في المتعة وفي الصرف وفي إنكار العول وقول طائفة من الصحابة في ترك الغسل من الإيلاج وأشباه ذلك، ولا نجوز لأحد تقليدهم في ذلك»(٣).

فزلة العالم تشبه بانكسار السفينة؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلف كثير وإذا صح وثبت أن الصحابي قد يزل ويخطئ لم يجز لأحد أن يفتي ويدين بقول لا يعرف وجهه، وقد ثبت أَنَّ الْقُضَاةَ ثَلَاثَةٌ: قَاضِيَانِ فِي النَّارِ وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ، فَالْمُفْتُونَ ثَلَاثَةٌ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا إِلَّا فِي كَوْنِ الْقَاضِي يجبر بِمَا أَفْتَى بِهِ وَالْمُفْتِي يخبر(٤).

وقال في خلاف الإمام داود الظاهري وأتباعه: لا ريب أن كل مسألة انفرد بها وقطع ببطلان قوله فيها فإنها هدر، وإنما نحكيها للتعجب، وكل مسألة له عضدها نص وسبقه إليها صاحب أو تابع فهي من مسائل الخلاف فلا تهدر(٥).

*****

## النتائج والتوصيات

بعد سباحتي في بحر هذا البحث وغوصي في أعماقه توصلت إلى عدة نتائج منها:

١- لا عصمة لأحد من الخطأ والشذوذ في الاجتهاد والفتوى سوى المعصوم ﷺ، وأن الصحابة كغيرهم في الاجتهاد يصيبون ويخطئون.

---

(١) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (١/ ٤٤٥)؛ الفقيه والمتفقه (٢/ ٢٧)؛ جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١١٢).

(٢) سير أعلام النبلاء (٨/ ٩٠).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٣/ ١٠٨).

(٤) إعلام الموقعين (٢/ ١٩٤).

(٥) سير أعلام النبلاء (١٣/ ١٠٧).

٢- عدم خلو تراثنا الإسلامي من الفتاوى والأقوال الشاذة وليس هناك أدل على هذا من وجودها في تراث الصحابة ﷺ فتراث غيرهم أولى.

٣- عوامل تكوين الفتاوى الشاذة في تراث صحابة رسول الله ﷺ تختلف عن عوامل تكوينا في تراث غيرهم، فهي تنحصر غالبًا في مخالفتها لظاهر القرآن أو النص الصحيح الصريح من السنة أو مخالفة مجموعهم.

٤- كما أنه يختلف باعث الشذوذ في الفتوى عن غيرهم، فغيرهم قد يحمله الهوى ورؤية النفس والسوى وطلب الشهرة، أما هم فقد كانوا أعبد الناس وأعدل الناس وأفقه الناس وأرفق وأشفق الناس بالناس ﷺ.

٥- الراجح والمختار من أقوال جماهير أهل العلم من السلف والخلف إباحة نكاح حرائر أهل الكتاب ولا يلتفت لشوذ فتوى عبد الله بن عمر بحرمة ذلك.

٦- الراجح والمختار من أقوال جماهير أهل العلم عدم جواز إرضاع الكبير وعدم ثبوت المحرمية به.

٧- لا يجوز العمل بالفتاوى الشاذة ولا يجوز تقليد الصحابة فيها؛ لأن هذا مما يهدم به الإسلام ويفسد به الزمان.

**التوصيات:**

أوصي القائمين على شئون الدراسات الشرعية في كافة الأقطار الإسلامية المساهمة في إعداد موسوعة الأقوال والفتاوى الشاذة في تراثنا الإسلامي مرتبة ترتيبًا هجائيًا شأنها شأن الموسوعة الفقهية الكويتية، بداية من تراث الصحابة ﷺ مرورًا بالعصور التي مر بها الفقه الإسلامي وتوزع نسخ منها على دور الفتوى والقائمين بها؛ حتى لا يتثنى لأحد الفتوى بها.

كما أوصي القائمين على أمور الدراسات العليا والبحوث بتخصيص بعض الدراسات في مرحلتي التخصص والعالمية بالأقوال الشاذة في المذاهب الفقهية وأثر الفتاوى بها؛ حتى يرتبط الدارسين بتراثهم ويقوموا بتنقيته.

**وبالله التوفيق**

# ثبت أهم المصادر والمراجع


**أولًا: القرآن الكريم.**

١- الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: سعيد المندوب، طبعة: دار الفكر – لبنان، الأولى - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٢- إجمال الإصابة في أقوال الصحابة: خليل بن كيكلدي العلائي، تحقيق: د/ محمد سليمان الأشقر، طبعة: جمعية إحياء التراث الإسلامي – الكويت، الأولى - ١٤٠٧هـ.

٣- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، طبعة: دار الحديث – القاهرة، الأولى – ١٤٠٤هـ.

٤- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، تحقيق: د/ سيد الجميلي، طبعة: دار الكتاب العربي – بيروت، الأولى – ١٤٠٤هـ.

٥- أزمة الفتوى وكيفية الخروج منها: حافظ غلام أنور، طبعة: مكتبة الإيمان – القاهرة، الأولى – ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

٦- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق: سالم محمد عطا، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت، الأولى - ٢٠٠٠م.

٧- أسد الغابة في معرفة الصحابة: عز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري، تحقيق: عادل أحمد، طبعة: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الأولى - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٨- إعلام الموقعين عن رب العالمين: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق: طه عبد الرؤوف، طبعة: دار الجيل – بيروت، ١٩٧٣م.

٩- الأم: أحمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، طبعة: دار المعرفة – بيروت، الثانية – ١٣٩٣هـ.

١٠-الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت.

١١-البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين ابن نجيم الحنفي، طبعة: دار المعرفة – بيروت، الثانية.

١٢-بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، طبعة: دار الفكر – بيروت.

١٣-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين الكاساني، طبعة: دار الكتاب العربي – بيروت، الثانية – ١٩٨٢م.

١٤-تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، طبعة: دار الهداية.

١٥-التبصرة في أصول الفقه: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق، تحقيق: د/ محمد حسن هيتو، طبعة: دار الفكر – دمشق، الأولى – ١٤٠٣هـ.

١٦-تفسير الطبري، أحمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، طبعة: دار الفكر – بيروت، ١٤٠٥هـ.

١٧-جامع بيان العلم وفضله: يوسف بن عبد البر النمري، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت، ١٣٩٨هـ.

١٨-الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، طبعة: دار الشعب – القاهرة.

١٩-حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد عرفه الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، طبعة: دار الفكر – بيروت.

٢٠-حاشية العدوى على كفاية الطالب الرباني علي الصعيدي العدوي المالكي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، طبعة: دار الفكر – بيروت، ١٤١٢هـ.

٢١-الذخيرة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي، طبعة: دار الغرب – بيروت، ١٩٩٤م.

٢٢-روضة الناظر وجنة المناظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، تحقيق: د/ عبد العزيز عبد الرحمن، طبعة: جامعة الإمام محمد بن سعود – الرياض، الثانية – ١٣٩٩هـ.

٢٣-زاد المعاد في هدي خير العباد: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، طبعة: مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية - بيروت - الكويت، الرابعة عشرة - ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

٢٤-سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة: دار الفكر - بيروت.

٢٥-سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، طبعة: مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٢٦-سنن الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، طبعة: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٢٧-سنن الدارمي: عبد الله بن عبدالرحمن أبو محمد الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي خالد السبع العلمي، طبعة: دار الكتاب العربي - بيروت، الأولى - ١٤٠٧هـ.

٢٨-شرح النووي على صحيح مسلم: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، طبعة: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الثانية - ١٣٩٢هـ.

٢٩-شرح صحيح البخاري: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، تحقيق: ياسر إبراهيم، طبعة: مكتبة الرشد - الرياض- السعودية، الثانية - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٣٠-شرح فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، طبعة: دار الفكر - بيروت، الثانية.

٣١-شرح مشكل الآثار: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، طبعة: مؤسسة الرسالة -بيروت، الثانية - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٣٢-شرح ميارة الفاسي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت، الأولى - ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٣٣-صحيح ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، طبعة: مؤسسة الرسالة - بيروت، الثانية - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٣٤-صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: د/ مصطفى ديب البغا، طبعة: دار ابن كثير اليمامة – بيروت، الثالثة – ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٣٥-صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٣٦-صفة الفتوى والمفتي والمستفتي: الإمام أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي، طبعة: دار النشر المكتب الإسلامي، الثالثة – ١٣٧٩هـ.

٣٧-الغرر البهية في شرح البهجة الوردية: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، طبعة: المطبعة الميمنية.

٣٨-الفتاوى الكبرى: شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: قدم له حسنين محمد مخلوف، طبعة: دار المعرفة – بيروت.

٣٩-فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: محب الدين الخطيب، طبعة: دار المعرفة – بيروت.

٤٠-الفقيه والمتفقه: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، طبعة: دار ابن الجوزي – السعودية، الثانية – ١٤٢١هـ.

٤١-قواطع الأدلة في الأصول: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: محمد حسن الشافعي، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤٢-كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، طبعة: دار الفكر – بيروت، ١٤٠٢هـ.

٤٣-لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، طبعة: دار صادر – بيروت، الأولى.

٤٤-المجموع شرح المهذب النووي، طبعة: دار الفكر – بيروت، ١٩٩٧م.

٤٥-المحلى بالآثار: ابن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، طبعة: دار الآفاق الجديدة – بيروت.

٤٦-المستصفى: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت، الأولى – ١٤١٣هـ.

٤٧-المسند: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، طبعة: مؤسسة قرطبة – مصر.

٤٨-مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: محمد الخطيب الشربيني، طبعة: دار الفكر - بيروت.

٤٩-المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، طبعة: دار الفكر – بيروت، الأولى – ١٤٠٥هـ.

٥٠-منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل: محمد عليش، ط: دار الفكر - بيروت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

# البحث الرابع

# الفتاوي الشاذة وصلتها بالتراث الإسلامي

إعداد/ د. مايسة على إبراهيم السنهوري

بسم الله الرحمن الرحيم

# مُقَدِّمَة

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه ملء السماوات وملء الأرض وما بينهما، والشكر لله كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه فهو ﷻ ولي كل نعمة وبتوفيقه تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبيه الكريم إمام الدعاة وسيد المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين والسائرين على سنته إلى يوم الدين، وبعد؛

فإن أصدق الحديث كتاب الله وأفضل الهدى هدى سيدنا محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

فإن الشريعة الإسلامية الغراء هي الروح التي لا حياة بدونها، وهي النور الذي لا رؤية بدونها، وهي العز لمن تمسك بها، وهي النجاة لمن استمسك بعروتها، والتراث الإسلامي هو الوسيلة التي حفظت بها الشريعة، وعليه فإنه يتوجب علينا الحفاظ عليه والدفاع عنه، وتحقيقه وتنقيته من كل الشوائب، وذلك بمراعاة وجود بعض الأقوال الشاذة التي لا يجوز الأخذ بها ويجب الانتباه لها والحذر من الوقوع فيها، وبيان بطلان العمل بها في التراث الفقهي، والتي يذكرها بعض المغرضين في بعض وسائل الإعلام على أنها أراء موجودة في كتب التراث فيعتد بها، وهذا شائع في هذا التوقيت، ومن ثم يحاول أن يأخذها ذريعة لهدم التراث الإسلامي الذي هو وسيلة حفظ الشريعة الإسلامية، ولأن الله ﷻ تكفل بحفظ الشريعة المحمدية إلى أن تقوم الساعة فقد قيض لها علماء يدفعون عنها ويردون على كل متشكك ومعتدي عليها؛ إذ إن الهدف من هدم التراث الإسلامي هو هدم الشريعة الإسلامية، حيث إنه الخادم لها على مر العصور، كما أن التراث الإسلامي هو ميزة تتميز بها الأمة الإسلامية عن باقي الأمم؛ لذا فإن دراسته وتنقيته من الشواذ والحفاظ عليه والدفاع عنه هو أمر واجب على المسلمين وخاصة بعد الهجمات الإعلامية المتتالية عليه؛ لذا كان هذا أهم سبب لاختيار هذا الموضوع، والله ولى التوفيق.

**خطة البحث:** يتكون البحث من مقدمة، وفصلين، وخاتمة فيها أهم النتائج.

**الفصل الأول: حقيقة وجود الأقوال الشاذة في التراث الإسلامي وأسبابها وطرق معرفتها،** ويشتمل على:

**المبحث الأول:** تعريف الشاذ في اللغة والاصطلاح وحكمه.

**المبحث الثاني:** حقيقة وجود الأقوال الشاذة في التراث الإسلامي وطرق معرفتها.

**المبحث الثالث:** أسباب وجود الأقوال الشاذة، والرد على المشككين في التراث الإسلامي.

**الفصل الثاني: حقيقة الفتوى وضوابطها وحكم الفتوى بالشاذ،** ويشتمل على:

**المبحث الأول:** حقيقة الفتوى وضوابطها.

**المبحث الثاني:** حكم التساهل في الفتوى، وتتبع الشاذ، ونشره في وسائل الإعلام.

**المبحث الثالث:** ما يجب على المستفتي.

**المبحث الرابع:** مثال لأحد الأقوال الشاذة بالتراث (مسألة إرضاع الكبير).

**الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.**

*****

# الفصل الأول

# حقيقة وجود الآراء الشاذة في التراث الإسلامي وأسبابها وطرق معرفتها

## المبحث الأول

## تعريف الشاذ في اللغة والاصطلاح وحكمه

**أولًا/ تعريف الشاذ في اللغة والاصطلاح:**

أ- **الشاذ في اللغة:** من شَذَّ الشيءُ يَشِذُّ ويَشُذُّ شُذُوذًا: ندر وانفرد عن جمهوره، وشُذَّاذُ الناس: الذين يكونون في القوم وليسوا من قبائلهم[1].

---

(١) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، مادة (ش ذ ذ) فصل(شذ) (٢/ ٥٦٥) ت أحمد عبد الغفور عطار، ط٤ - دار العلم للملايين - بيروت (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)؛ مختار الصحاح، لزين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي

ب- الشاذ في الاصطلاح: هو القول الذي ليس مع قائله دليل من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، أو هو القول الذي خالف فيه صاحبه الدليل الذي أخذ به سائر الفقهاء[1].

## ثانيًا/ حكم الشاذ:

الشاذ: يحمل على شذوذه ولا يقضي به على غيره، فلا يجوز القول أو العمل به، فالشاذ هو الخارج عن المنهاج وهذا محل اتفاق[2]. وعليه فتتبع الشاذ أو نشره غير جائز شرعًا، كما يعد هذا من اتباع الهوى[3].

قال الإمام السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ[1]: «وهذا لأن الشاذ لا يورد نقضًا على الأصول الكلية، بل يترك الشاذ على شذوذه ويحكم بخروجه عن المنهاج المستقيم على قواعد الشرع، بدليل دل على ذلك، ولا يحكم بمصادمته أصلًا»[2].

---

بكر الحنفي الرازي، باب الشين (ص١٦٣) ت يوسف محمد، ط٥ - المكتبة العصرية، والدار النموذجية - بيروت (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)؛ المصباح المنير معجم عربي، لأحمد الفيومي المقري (١/ ٣٠٧)، ط دار الحديث - القاهرة (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)؛ معجم لغة الفقهاء، لمحمد رواس قلعجي وحامد صادق (ص٢٥٥) ط٢ - دار النفائس (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

(١) ينظر: الفروسية، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب شمس الدين بن قيم الجوزية (ص٢٩٩) ت مشهور حسن سلمان، ط١ - دار الأندلس - حائل - السعودية (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)؛ الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن سيد الدين علي بن أبي محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (١/ ٢٣٨) ت عبد الرزاق عفيفي، ط المكتب الإسلامي - بيروت - دمشق، د.ت.

(٢) ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري الحنفي (٣/ ٢٤٧) ط دار الكتاب الإسلامي؛ شرح تنقيح الفصول، لأبي العباس شهاب الدين القرافي المالكي (ص٤٢٠) ت طه عبد الرءوف، ط١ - شركة الطباعة الفنية المتحدة (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)؛ قواطع الأدلة، لأبي المظفر منصور بن محمد المروزي السمعاني التميمي الشافعي (٢/ ١٩٧) ت محمد الشافعي، ط١ - دار الكتب العلمية - لبنان (١٤١٨هـ/ ١٩٩٩م)؛ الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي)، لتقي الدين أبي الحسن بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب (٣/ ٩٨) ط دار الكتب العلمية (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)؛ المستصفى، لأبي حامد محمد الغزالي الطوسي (ص١٤٧) ت محمد عبد الشافي، ط١ - دار الكتب (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)؛ المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد، لبكر بن عبد الله أبي زيد بن غيهب (١/ ١٠٨) ط١ - دار العاصمة - مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي - جدة (١٤١٧هـ).

(٣) وهذا الأمر قد عمت به البلوى، فيوجد من يخرج في الفضائيات ينشر هذه الأقوال، وعند مراجعته يدعي أنها ليست أقواله ولكنها أقوال الأئمة، وينسى أو يتناسى أن موقع هذه الأقوال في الفقه هو الشذوذ، الذي لا يقضي به، وأن هذه الأقوال تثير الفتن وتستهوي أصحاب النفوس الضعيفة.

## المبحث الثاني

## حقيقة وجود الأقوال الشاذة في التراث الإسلامي وطرق معرفتها

**أولًا/ حقيقة وجود الأقوال الشاذة في التراث الإسلامي:**

على الرغم من أن التراث هو الهوية الثقافية للأمة إلا أنه يوجد به بعض الأقوال الشاذة، وهذا الأمر ثابت، ولا ينكره أحد وقد أشار الفقهاء أنفسهم إلى بعض هذه الأقوال في عدة مواضع[٣]، وهذا إن دل فإنما يدل على وعيهم لذلك، كما أنه يدل على قابلية الفقه الإسلامي للنقد والتنقية والدراسة والتحقيق.

وهذا الأمر لم يقل به الفقهاء فحسب بل قد توقعه الصحابة ﷺ، فهذا عمر بن الخطاب يقول: «يَهْدِمُ الإسلام؟ زَلَّةُ عَالِمٍ، وَجِدَالُ مُنَافِقٍ بِالْقُرْآنِ، وَأَئِمَّةٌ مُضِلُّونَ»[١].

---

(١) **السمعاني**: هو منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعيّ أبو المظفر، مفسر من العلماء بالحديث، من أهل مرو، ولد سنة (٤٢٦هـ)، تفقه على يد والده حتى برع في مذهب أبي حنيفة، ومكث كذلك ثلاثين سنة، ثم صار إلى مذهب الشافعي وأظهر ذلك في سنة (٤٦٨هـ)، وكان مفتي خراسان، قدمه نظام الملك على أقرانه في مرو، له كثير من التصانيف منها تفاسير السمعاني، والانتصار لأصحاب الحديث، وقواطع الأدلة، والمنهاج لأهل السنّة.. وغيرها، توفي بمرو سنة (٤٨٩هـ). ينظر: طبقات الفقهاء الشافعيين، لعثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو تقي الدين = ابن الصلاح (١/ ٢٧٢) ت محيي الدين علي نجيب، ط١ – دار البشائر الإسلامية – بيروت (١٩٩٢م)؛ الأعلام، لخير الدين محمد بن محمود بن فارس الزركلي الدمشقي (٧/ ٣٠٣، ٣٠٤) ط١٥ – دار العلم للملايين (٢٠٠٢م).

(٢) قواطع الأدلة، للسمعاني (٢/ ١٩٧).

(٣) منها : قول ابن نجيم الحنفي: «وَبَوْلُ الْهِرَّةِ نَجَسٌ، إلَّا عَلَى قَوْلٍ شَاذٍّ»، وقال ابن رشد فيما تجب فيه الشفعة: «ومنهم من أوجبها في كل شيء مشاع من الأصول والعروض والحيوان وغير ذلك وهو قول شاذ»، وقول الماوردي: «الصَّلَاةُ عَنِ الْمَيِّتِ، فَقَدْ حُكِيَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ وَإِسْحَاقَ بْنِ رَاهَوَيْهِ جَوَازُهُ، وَهُوَ قولٌ شَاذٌّ»، وقال ابن قدامة: «مَا قَتَلَتْهُ الشَّبَكَةُ أَوْ الْحَبْلُ، فَهُوَ مُحَرَّمٌ. لَا نَعْلَمُ فِيهِ خِلَافًا، إلَّا عَنْ الْحَسَنِ، أَنَّهُ يُبَاحُ مَا قَتَلَهُ الْحَبْلُ إذَا سَمَّى، فَدَخَلَ فِيهِ وَجَرَحَهُ. وَهَذَا قَوْلٌ شَاذٌّ». ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (١/ ٢٤٢)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين الحنفي القادري، وبالحاشية: منحة الخالق، لابن عابدين، ط٢ – دار الكتاب الإسلامي، د.ت؛ المقدمات الممهدات، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٣/ ٦٤) ط١ – دار الغرب الإسلامي (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)؛ الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، شرح مختصر المزني، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (١٥/ ٣١٣) ت الشيخ علي معوض والشيخ عادل عبد الموجود، ط١ – دار الكتب العلمية – بيروت (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)؛ المغني، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة (٩/ ٣٨٣) ط مكتبة القاهرة (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م).

ومن هنا.. يتضح أهمية الفرق بين دراسة التراث الإسلامي وبين تقديسه، فعلى الرغم من أهمية التراث الإسلامي وعظمته وكونه هو النهر المتدفق لعلوم الشرع، إلا أنه يجب التعامل معه بعناية وهذا ما عليه معظم علماء الأمة الإسلامية من قديم الأزل إلى وقتنا هذا، فقد جمعت هذه الأقوال الشاذة في كتاب وقرأه المعتضد رَحِمَهُ اللهُ[2] وأمر بحرقه، فعن ابن سريج رَحِمَهُ اللهُ[3]: سمعت إسماعيل بن إسحاق القاضي رَحِمَهُ اللهُ[4] يقول: «دَخَلْتُ عَلَى الْمُعْتَضِدِ فَدَفَعَ إِلَيَّ كِتَابًا نَظَرْتُ فِيهِ وَكَانَ قَدْ جَمَعَ لَهُ الرُّخَصَ مِنْ زَلَلِ الْعُلَمَاءِ وَمَا احْتَجَّ بِهِ كُلٌّ مِنْهُمْ لِنَفْسِهِ فَقُلْتُ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ زِنْدِيقٌ فَقَالَ: أَلَمْ تَصِحَّ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ؟ قُلْتُ:

---

(١) رواه الدارمي في مسنده = سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن عبد الصمد الدارمي التميمي السمرقندي - كتاب العلم - رسالة عباد بن عباد الشامي (١/ ٥٠٦) رقم (٦٧٥) ت حسين الداراني ، ط١ - دار المغني للنشر والتوزيع - المملكة العربية السعودية (١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م).

(٢) **المعتضد**: هو أحمد بن طلحة أبي أحمد بن المتوكل جعفر بن المعتصم محمد بن الرشيد هارون بن المهدي محمد بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم، خليفة عباسي، ولد سنة (٢٤٢هـ)، ونشأ ومات في بغداد، وكان عون أبيه في حياته أيام خلافة المعتمد وأظهر بسالة ودراية في حروبه مع الزنج والأعراب وهو في سن الشباب، بويع بالخلافة سنة (٢٧٩هـ)، ومدة خلافته ٩ سنوات و٩ أشهر، توفي سنة (٢٨٩هـ). ينظر: الأعلام للزركلي (١/ ١٤٠).

(٣) **ابن سريج**: هو أحمد بن عمر بن سريج أبو العباس القاضي، ولد سنة (٢٤٩هـ)، وكان إمام أصحاب الشافعي في وقته، شرح المذهب ولخصه وعمل المسائل في الفروع، وصنف الكتب في الرد على المخالفين من أهل الرأي وأصحاب الظاهر، ومن مصنفاته: الأقسام والخصال، والودائع لمنصوص الشرائع. وقد تولى منصب القضاء بشيراز، توفي سنة (٣٠٦هـ). ينظر: طبقات الشافعية، للسبكي (٣/ ٢٢)، ت د/ محمود محمد الطناحي ود/ عبد الفتاح محمد الحلو، ط٢ - هجر (١٤١٣هـ)؛ الأعلام للزركلي (١/ ١٨٥).

(٤) إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن زيد بن حماد الأزدي، ولد سنة (٢٠٠هـ)، وكان عفيفًا من أهل العلم والحديث، من الفقهاء على مذهب مالك بْن أنس، شرح مذهبه ولخصه واحتج له، وجمع حديث مالك، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وأيوب السختياني، واستوطن بغداد قديمًا، وله كثير من المصنفات منها: المسند، وأحكام القرآن، والرد على أبي حنيفة، والرد على الشافعيّ.. وغيرها، وولي القضاء ببغداد فلم يزل يتقلده إلى وفاته سنة (٢٨٢هـ). ينظر: أخبار القضاة، لأبي بكر محمد بن خلف بن حيان الملقب بالقاضي وَكِيع (٣/ ٢٨٠) ت عبد العزيز المراغي، ط١ - المكتبة التجارية الكبرى (١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)؛ تاريخ بغداد، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن مهدي الخطيب البغدادي (٧/ ٢٧٢) ت د/ بشار عواد، ط١- دار الغرب الإسلامي – بيروت (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)؛ الأعلام للزركلي (١/ ٣١٠).

"الْأَحَادِيثُ عَلَى مَا رُوِيَتْ وَلَكِنَّ مَنْ أَبَاحَ الْمُسْكِرَ لَمْ يُبِحِ الْمُتْعَةَ وَمَنْ أَبَاحَ الْمُتْعَةَ لَمْ يُبِحِ الْغِنَاءَ وَالْمُسْكِرَ وَمَا مِنْ عَالِمٍ إِلَّا وَلَهُ زَلَّةٌ وَمَنْ جَمَعَ زَلَلَ الْعُلَمَاءِ ثُمَّ أَخَذَ بِهَا ذَهَبَ دِينُهُ"، فَأَمَرَ الْمُعْتَضِدُ فَأُحْرِقَ ذَلِكَ الْكِتَابُ»[1].

## ثانيًا/ طرق معرفة الشاذ:

إن الطرق التي يعتمد عليها لمعرفة الشاذ هو مخالفته لأصول الشريعة ومبادئها العامة بدون دليل معتبر، فهذه هي طريقة معرفة الشذوذ، وعليه إذا خالف رأيٌ دليلًا قطعيًّا[2] من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس الجلي يكون شاذًّا ؛ لأن الإجماع حجة مقطوع بها[3]، وكذلك القياس الجلي[4].

قال أبو يعلي رَحِمَهُ اللَّهُ[5]: «ما كان دليله مقطوعًا عليه: علمنا إصابته، وقطعنا بخطأ من خالفنا، ونقضنا حكمه، وحكمنا بإثمه»[1]. وقال الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ[2]: «فَأَمَّا الْقَطْعِيُّ؛ فَلَا مَجَالَ لِلنَّظَرِ فِيهِ بَعْدَ وُضُوحِ الْحَقِّ فِي

---

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي الخراساني أبى بكر البيهقي - كتاب الشهادات - باب ما تجوز به شهادة أهل الأهواء (١٠/ ٣٥٦) رقم (٢٠٩٢١) ت محمد عطا، ط٣ - دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

(٢) قال السبكي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الدليل القطعي ما يفيد العلم اليقيني». الإبهاج للسبكي (٣/ ٢١٠).

(٣) ينظر: التلخيص في أصول الفقه، لعبد الملك بن عبد الله الجويني الملقب بإمام الحرمين (٣/ ١٤٣) تعبد الله النبالي وبشير العمري، ط دار البشائر الإسلامية - بيروت، د.ت؛ العدة في أصول الفقه ، للقاضي أبي يعلى بن خلف بن الفراء الحنبلي (٢/ ٥٧٨) ت أحمد على سير المباركى، د.ط (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)؛ المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد الغزالي (١/ ٤٢٨) ت د/ محمد حسن هيتو، ط٣ - دار الفكر - دمشق (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

(٤) ولم ينكر القياس إلا الظاهرية، ونسب ذلك إلى الشيعة وبعض المعتزلة، وقولهم هذا شاذ غير معتد به، وصرح بذلك ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ قائلًا: «فَدَخَلَ فِي ذَلِكَ الْعَبْدُ قِيَاسًا عِنْدَ الْجُمْهُورِ، إِلَّا مَنْ شَذَّ مِمَّنْ لَا يَكَادُ يُعَدُّ قَوْلُهُ خِلَافًا». ينظر: «الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري (٧/ ٥٥) ت أحمد شاكر، تقديم: د/ إحسان عباس ، ط دار الآفاق الجديدة – بيروت، د.ت؛ كشف الأسرار، لعلاء البخاري (٣/ ٢٧٠)؛ الإحكام للآمدي (٤/ ٥)؛ مختصر الروضة، للطوفي (٣/ ٢٤٥)؛ إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر شمس الدين بن قيم الجوزية (١/ ١٥٧) ت محمد عبد السلام، ط١ - دار الكتب العلمية – بيروت (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

(٥) **أبو يعلي**: هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء، ولد ببغداد سنة (٣٨٠هـ)، شيخ الحنابلة، وعالم عصره في الأصول والفروع ارتفعت مكانته وولي قضاء دار الخلافة، وكان قد امتنع واشترط أن لا يحضر أيام المواكب، ولا يخرج في الاستقبالات ولا يقصد دار السلطان، وله تصانيف كثيرة منها: العدة، وأحكام القرآن، والأحكام السلطانية، والكفاية في أصول الفقه.. وغيرها، توفي سنة (٤٥٨هـ). ينظر: الأعلام للزركلي (٦/ ١٠٠).

النَّفْيِ أو فِي الْإِثْبَاتِ، وَلَيْسَ مَحَلًّا لِلاجْتِهَادِ»[3]. وقال أبو إسحاق الشيرازي رَحِمَهُ اللَّهُ[4]: «إِجْمَاع الْعلمَاء على حكم الْحَادِثَة حجَّة مَقْطُوع بهَا»[5]. وقال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «الإجماع حجة من حجج الشرع ودليل من دلائل الله تعالى على الأحكام وهو حجة مقطوع بها»[6]. وقال الطوفي رَحِمَهُ اللَّهُ[7]: «الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ، فَإِنَّهُ يُفِيدُ الْقَطْعَ، فَلَا يَجُوزُ خِلَافُهُ»[8]. وعليه فحد الشذوذ هو مخالفة الحق فكل من خالفه في مسألة ما فهو فيها شاذ[9]. والله أعلم.

***

---

(١) ينظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلي (٥/ ١٥٦٩).

(٢) الشاطبي: هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، إمام وعالم جليل أصولي ومحدث ومفسر، من أهل غرناطة، ومن أئمة المالكية، هو أول من كتب عن فن المقاصد، وله مصنفات كثيرة في علوم مختلفة منها: الموافقات، والاعتصام، وأصول النحو.. وغيرها، توفي سنة (٧٩٠هـ). ينظر: الأعلام للزركلي (١/ ٧٥).

(٣) ينظر: الموافقات، لإبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي (٥/ ١١٥) ت أبو عبيدة مشهور بن آل سليمان، ط١ – دار ابن عفان (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

(٤) **أبو إسحاق**: هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، ولد في فيروزآباد (بفارس) سنة (٣٩٣هـ)، وانتقل إلى شيراز فقرأ على علمائها، وانصرف إلى البصرة ومنها إلى بغداد فأتم ما بدأ به من الدرس والبحث، وظهر نبوغه في علوم الشريعة الإسلامية، فكان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في عصره، واشتهر بقوة الحجة في الجدل والمناظرة، وبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية على شاطئ دجلة، فكان ، فصيحًا مناظرًا، ينظم الشعر، وله تصانيف كثيرة، منها: التنبيه، والمهذب، والتبصرة، وطبقات الفقهاء، واللمع.. وغيرها الكثير، توفي ببغداد سنة (٤٧٦ هـ). ينظر: الأعلام للزركلي (١/ ٥١).

(٥) ينظر: التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (١/ ٣٤٩) ت د/ محمد حسين هيتو، ط١ - دار الفكر (١٤٠٣هـ).

(٦) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني (١/ ٤٦٢).

(٧) **الطوفي**: هو سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري نجم الدين، ولد بقرية طوف سنة (٦٥٧هـ)، ورحل إلى بغداد ودمشق ومصر، وجاور بالحرمين، وله الكثير من التصانيف منها: بغية السائل في أمهات المسائل، والإكسير في قواعد التفسير، والرياض النواضر في الأشباه والنظائر، ومعراج الوصول، والبلبل في أصول الفقه.. وغيرها، توفي في بلد الخليل (بفلسطين) سنة (٧١٦ هـ). ينظر: الأعلام للزركلي (٣/ ١٢٧، ١٢٨).

(٨) ينظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (٣/ ١٢٤).

(٩) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم (٥/ ٨٧).

## المبحث الثالث

## أسباب وجود الأقوال الشاذة، والرد على المشككين في التراث الإسلامي

**أولًا/ أسباب وجود الأقوال الشاذة في التراث الإسلامي:**

من المعلوم أن الفقه الإسلامي يتضمن نوعين من الأحكام مختلفين في طبيعتهما:-

**النوع الأول:** أحكام قررتها نصوص القرآن والسنة قطعية الثبوت والدلالة، ملزمة لكل المكلفين، مثل وجوب الصلاة والزكاة، وهذه الأحكام لها قدسية كالنصوص الشرعية.

**النوع الثاني:** أحكام جاءت بنصوص غير قطعية الثبوت أو الدلالة، تحتمل الاختلاف في ثبوتها ودلالتها، وهي محل اجتهاد العلماء في فهمها واستنتاج الأحكام منها(١)، وهذا النوع من الأحكام لا يتمتع بالقدسية التي للنصوص، وقد يدخلها الخطأ الناتج من فهمهم(٢)، وقد يترتب عليه قولًا شاذًا نتيجة شبة معينة أو التباس ما، وهذا القول يعد زلة عالم، ففهمُ كل عالم مهما علا قدره قد يحتمل الخطأ والصواب؛ لأنه غير معصوم، فالفقه الإسلامي وإن كان مصدره من رب البشر، إلا أنه يدخله عمل البشر، والبشر يصيب ويخطئ.

وعليه فيمكن تلخيص أسباب وجود الأقوال الشاذة فيما يلي:

١- أن هذا شأن أي تراث علمي يوجد في العالم ففي مجال الفيزياء على سبيل المثال لا الحصر فإن ألبرت أينشتاين أثبت خطأ عدة قوانين لنيوتن وجاليليو وغيرهم(٣)، ومع هذا لا زالت نظريات نيوتن وجاليليو تنشر كما هي(٤).

---

(١) ينظر: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية (١/ ٣٣١) ت محمد حامد الفقي، ط مكتبة المعارف – الرياض – السعودية، بدون طبعة وتاريخ.

(٢) ينظر: المدخل الفقهي العام، د/ مصطفى أحمد الزرقا (١/ ١٥٣)، ط١ – دار القلم – دمشق (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

(٣) ينظر: الكون الأحدب، قصة النظرية النسبية، د/ عبد الرحيم بدر (ص٦٠، ٢٨٥)، ط٤ – مؤسسة مصري للتوزيع – طرابلس – لبنان (١٩٨٦م).

(٤) وتسمى كتب أينشتاين بالفيزياء الحديثة، ولم ينال أحد من نيوتن وجاليليو أو يطعن في كونهما عالمين يستحقان التقدير، كما يفعل مع علماء الإسلام.

٢- أن التراث الإسلامي وإن كان أصله الوحي إلا أنه يدخل فيه العمل البشري، والبشر لا عصمة لهم، فالجميع يصيب ويخطئ.

٣- أن هذا مظهرٌ من مظاهر الواقعية والاعتراف بالقدرات البشرية المحدودة، يؤدي إلى عدم التشدد والتعصب لمذهب معين ورفعه عن غيره، فكلٍ يؤخذ من كلامه ويرد عليه إلا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ولأن التراث الإسلامي غير أي تراث؛ لأن الله ﷻ تكفل بحفظ هذا الدين، وهذا التراث لخدمة دين الله، قيَّضَ الله له علماء، بل مؤسسات، على رأسها الأزهر الشريف الذي هو منارة العلم ومنهل العلماء في حفظ الشرع ونفى الخبث عنه، وهذا ليس بجديد على العلماء بل هو معلوم منذ القدم والعلماء على حظر منه ويدل عليه قول إسماعيل بن إسحاق: «وَمَا مِنْ عَالِمٍ إِلَّا وَلَهُ زَلَّةٌ وَمَنْ جَمَعَ زَلَلَ الْعُلَمَاءِ ثُمَّ أَخَذَ بِهَا ذَهَبَ دِينُهُ»(1).

**ثانيًا: الرد على المشككين في التراث الإسلامي:**

١- أن هذا شأن – أي: تراث علمي – يوجد في العالم، كما سبق بيانه.

٢- هذه الآراء لا تقدح في التراث الإسلامي لأن نسبتها لا تذكر، فإن التراث يحتوى على ملايين المسائل، وعدد الأقوال الشاذة لا يتجاوز المئة، وهذا يعني أن التراث صحيح بنسبة (٩٩.٩٪)، وهذه أعلى نسبة موجودة في أي تراث علمي.

٣- أن هذا مظهرًا من مظاهر الواقعية والاعتراف بالقدرات البشرية المحدودة المؤدي إلى عدم التشدد والتعصب لمذهب معين ورفعه عن غيره، فكلٍ يؤخذ ويرد عليه، إلا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

٤- أن العلماء قديمًا وحديثًا اعترفوا بوجود مثل هذه الأقوال الشاذة، مما يدل على أنهم على حذر منها ويتفهمون موضعها جيدًا من التراث .

٥- أن اعتراف العلماء السابق ذكره يدل على أن هذا التراث ينفث خبثه، كما أن علماء العصر وخاصة مؤسسة الأزهر الشريف تولى عناية خاصة بهذا الأمر.

*****

---

(1) رواه البيهقي في سننه – كتاب الشهادات – باب ما تجوز به شهادة أهل الأهواء (١٠/ ٣٥٦) رقم (٢٠٩٢١).

# الفصل الثاني

# حقيقة الفتوى وضوابطها وحكم الفتوى بالشاذ

## المبحث الأول

## حقيقة الفتوى وضوابطها

**أولًا/ حقيقة الفتوى:**

١- **الفتوى في اللغة:** الاسم من الإفتاء، أي: الإبانة، وأفتاه في الأمر: أبانه له، وأفتى الرجل في المسألة واستفتيته فيها فأفتاني إفتاء، قال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾[1]، أي: يسألونك، وأفتيته في مسألته إذا أجبته عنها، فالفتوى هي الجواب عما يشكل من المسائل الشرعية أو القانونية[2].

٢- **الفتوى في الاصطلاح:** هي الإخبار بالحكم الشرعي من غير إلزام[3].

**ثانيًا/ ضوابط الفتوى:**

١- الإجابة على قدر السؤال والتفصيل في الحالات المحتملة مع التوضيح[4].

٢- الالتزام بمنهج الوسطية في الفتوى، فلا ميل للتشدد ولا للتساهل، قال الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يَكُونُ المَيْلُ إِلَى الرُّخَصِ فِي الْفُتْيَا بِإِطْلَاقٍ مُضَادًّا لِلْمَشْيِ عَلَى التَّوَسُّطِ؛ كَمَا أَنَّ المَيْلَ إِلَى التَّشْدِيدِ مُضَادٌّ لَهُ أَيْضًا وَرُبَّمَا

---

(١) سورة النساء، من الآية (١٢٧).

(٢) ينظر: مختار الصحاح، مادة (ف ت ي) باب الفاء (ص٢٣٤)؛ لسان العرب، لمحمد بن مكرم جمال الدين بن منظور (٣/ ١٤٦) ط٣ - دار صادر - بيروت (١٤١٤هـ)؛ وتاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد بن محمّد الحسيني أبي الفيض الملقّب بمرتضى الزَّبيدي (٣٩/ ٢١٢) ت مجموعة من المحققين ، ط دار الهداية، د.ت.

(٣) ينظر: الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام = شرح ميارة، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد الفاسي ميارة (١/ ٧) ط دار المعرفة، د.ت؛ أدب المفتي والمستفتي، لعثمان بن عبد الرحمن تقي الدين = ابن الصلاح (ص٢٣) ت د/ موفق عبد الله عبد القادر، ط٢ - مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

(٤) ينظر: أدب المفتي والمستفتي (ص١٣٤)؛ آداب الفتوى، للنووي (ص٤٤).

فَهِمَ بَعْضُ النَّاسِ أَنَّ تَرْكَ التَّرَخُّصِ تَشْدِيدٌ؛ فَلَا يَجْعَلُ بَيْنَهُمَا وَسَطًا، وَهَذَا غَلَطٌ، وَالْوَسَطُ هُوَ مُعْظَمُ الشَّرِيعَةِ»[1].

٣- إرشاد المستفتي إلى ضرورة مراجعة مفتي بلده في قضايا الطلاق والجهاد وغيرها مما يرتبط بالمكان والزمان، ومفتي البلد أعرف من غيره فيها[2].

٤- ضرورة سؤال المستفتي عن "بلده" وإقامته وهل هو ملتزم بمذهب معين أو ينتشر في بلده مذهب ما.

٥- أن لا يغفل المفتي "التوجيه التربوي" في فتواه، فالمتلقي إنسان يعيش في بيئة ولديه معوقات كثيرة ويحتاج إلى أسلوب ينبهه ويحيي جذوة "الإيمان" و"التقوى" ويسهل عليه الالتزام الذاتي بالحكم الشرعي[3].

٦- الإجابة بالعموم بما يتوافق مع مقاصد الشريعة[4].

٧- أن لا يمتنع المفتي عن تأجيل البت في الفتوى إذا لم تكتمل "الصورة" لديه وكان بحاجة إلى مزيد بحث أو مشاورة لأهل العلم، ولا يغفل عن قول "لا أدري" أو "سأبحث الأمر"[5].

٨- مراعاة حال المخاطبين بالفتوى من حيث صياغة الفتوى ولغتها، فهناك الأمي والمتعلم والمفكر والطالب والصغير والكبير والذكر والأنثى[6].

٩- أن يتجنب أسلوب الرد على المفتين والعلماء، وذكر الأشخاص مهما كانت صفتهم خاصة في معرض النقد والرد والتخطئة[7].

---

(١) ينظر: الموافقات للشاطبي (٥/ ٢٧٨).

(٢) ينظر: ضوابط الفتوى (بحث مقدم لـ"المؤتمر العالمي للفتوى وضوابطها"، الذي عقده المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي) مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية (٢٠-٢٣يناير ١٤٣٠هـ/ ١٧-٢٠يناير٢٠٠٩م).

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) ينظر: المرجع السابق.

(٥) ينظر: أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح (ص١٥١).

(٦) ينظر: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، للنووي (ص٤٦).

(٧) ينظر: أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح (ص١٤٨).

وهذه الضوابط تعد من أهم الضوابط الفتوى. والله ﷻ أعلى وأعلم.

***

## المبحث الثاني

## حكم التساهل في الفتوى، وتتبع الشاذ، ونشره في وسائل الإعلام

**أولًا/ المقصود بالتساهل في الفتوى:**

لا شك أن الواجب على الناظر والباحث في النصوص الشرعية أن يتوجه حيثما توجهه النصوص الشرعية، واضعًا الأحكام في مواضعها الصحيح، متجردًا للحق، مبتعدًا عن الهوى والتعصب، جاعلًا الشمولية وجمع الأدلة نهجه ومعلمه، والحق بدليله مقصده، ومن ثم يعرض الأقوال كلها ويقارنها ويحرّرها، وينظر الموافق للكتاب والسنة وإجماع الأمة فيتّبعه، وأن لا يصدر الحكم قبل البحث والتحرّي، فإذا أصدر الحكم قبل البحث صار البحث انتقائيًّا جزئيًّا، واستدلالًا للحكم الذي رآه واختاره من قبل، فينبغي أن يستدل أولًا للمسألة، ثم يعتقد وليس له أن يعتقد ثم يستدل تبعًا لرأيه ورغبته[1].

وعليه يكون المقصود بالتساهل في الفتوي: هو عدم مراقبة الله ﷻ بعدم البحث عن الأدلة في المسألة والتحري فيها، أو التسرع وعدم التثبت، أو ضرب أقوال العلماء بعضها ببعض بقصد تتبع الرخص لتبنّي أخف قول وأقربه إلى الهوى[2].

**ثانيًا/ حكم التساهل في الفتوى:**

اتفق الفقهاء على حرمة التساهل في الفتوى، وعلى حرمة استفتاء من عرف بالتساهل في فتواه[1]، وقد نقل في هذا الإمام الشاطبي في الموافقات كلامًا للإمام الباجي[2] رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: «مِمَّا لَا خِلَافَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ

---

(١) ينظر: الموافقات للشاطبي (٥/ ٩١).

(٢) وهذا التعريف تم استنباطه مما ذكر عن التساهل في الفتوى. ينظر: البحر الرائق لابن نجيم (٦/ ٢٩١)؛ آداب الفتوى، للنووي (ص٣٧، ٣٨)؛ أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح (ص١١١)؛ صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، لأبي عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحرّاني الحنبلي (ص٣٢) ت محمد ناصر الدين الألباني، ط٣ - المكتب الإسلامي - بيروت (١٣٩٧هـ).

يُعْتَدُّ بِهِ فِي الْإِجْمَاعِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ وَلَا يَسُوغُ وَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يُفْتِيَ فِي دِينِ الله إِلَّا بِالْحَقِّ الَّذِي يَعْتَقِدُ أَنَّهُ حَقٌّ، رَضِيَ بِذَلِكَ مَنْ رَضِيَهُ، وَسَخِطَهُ مَنْ سَخِطَهُ»[3]. قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾[4].

والتساهل في الفتوى يكون من خلال أمرين:

١- أن لا يتثبت ويتسرع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر، وربما يحمله على ذلك توهمه أن في الإسراع براعة، والإبطاء عجز ومنقصة، وذلك جهل، ولئن يبطئ ولا يخطئ أكمل به من أن يعجل فيَضل ويُضل[5].

٢- الانحلال.. وذلك بأن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل[6] المحرمة أو المكروهة، والتمسك بالشبه طلبًا للترخيص، على من يروم نفعه، أو التغليظ على من يريد ضره[1].

---

(١) ينظر: البحر الرائق، لابن نجيم (٦/ ٢٩١)؛ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لشمس الدين أبي عبد الله محمد الطرابلسي= الحطاب الرُّعيني المالكي (١/ ٣٢) ط٣ - دار الفكر (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)؛ آداب الفتوى، للنووي (ص٣٧)؛ أدب المفتي، لابن الصلاح (ص١١١)؛ صفة الفتوى لأبي عبد الله الحرّاني (ص٣٢).

(٢) الباجي: هو سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث أبو الوليد الباجي، من أكابر فقهاء المالكية ولد بقرطبة سنة (٤٠٣هـ)، قدم بغداد وأقام بها مدة يدرس الفقه والخلاف ثم عاد إلى بلده، وولي القضاء ببعض ثغورها، ودرس الفقه والحديث والخلاف، وله تصانيف كثيرة منها: فرق الفقهاء، والتسديد إلى معرفة التوحيد، واختلاف الموطّآت.. وغيرها، توفي سنة (٤٧٤هـ). ينظر: تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (٢١/ ٩٢، ٩٣)؛ الأعلام للزركلي (٣/ ١٢٥).

(٣) ينظر: الموافقات، للشاطبي (٥/ ٩١).

(٤) سورة المائدة، آية (٤٩).

(٥) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم الحنفي (٦/ ٢٩١)؛ مواهب الجليل، للحطاب الرُّعيني (١/ ٣٢)؛ آداب الفتوى، للنووي (ص٣٧)؛ أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح (ص ١١١)؛ صفة الفتوى، للحراني (ص٣١).

(٦) **تعريف الحيلة:**

أ- **الحيلة في اللغة**: اسم من الاحتيال، وهي التي تحول المرء عما يكرهه إلى ما يحبه، فالحيلة من التحول: التنقل من موضع إلى موضع آخر. ينظر: الصحاح تاج اللغة، باب اللام - فصل الحاء - مادة (ح ي ل) (٤/ ١٦٨١)؛ لسان العرب - حرف اللام - فصل الحاء (١١/ ١٨٩).

## ثالثًا: حكم تتبع الشاذ، ونشره في وسائل الإعلام:

### ١- حكم تتبع الشاذ:

إذا كان التساهل في الفتوى محرمًا باتفاق الفقهاء[2]، فتتبع الشاذ والفتوى به أشد حرمة من التساهل في الفتوى، وقد شدد العلماء على من يفعل ذلك فهذا كلام إسماعيل بن إسحاق: «وَمَا مِنْ عَالِمٍ إِلَّا وَلَهُ زَلَّةٌ وَمَنْ جَمَعَ زَلَلَ الْعُلَمَاءِ ثُمَّ أَخَذَ بِهَا ذَهَبَ دِينُهُ»[3]، وقال أبو يعلي: «ما كان دليله مقطوعًا عليه: علمنا إصابته، وقطعنا بخطأ من خالفنا، ونقضنا حكمه، وحكمنا بإثمه»[4].

### ٢- تأثير وسائل الإعلام على المجتمع:

تعد وسائل الإعلام – سواء كانت التقليدية (كالصحف أو التليفزيون أو الإذاعة) أو الوسائل الحديثة (كالصحافة الإلكترونية ومواقع الأخبار والمعرفة المختلفة على شبكة الانترنت، ومواقع التواصل الاجتماعي) - من وسائل نقل الأخبار الأكثر شهرة في العالم، ولها تأثير كبير على تشكيل البناء الإدراكي والمعرفي للفرد أو المجتمع ويساهم هذا البناء في تشكيل رؤية الفرد والمجتمع تجاه قضايا مجتمعة والقدرة على

---

ب- **الحيلة في الاصطلاح**: هي تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه من وجوه التسبب، حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالًا في الظاهر أيضًا. ينظر: الموافقات، للشاطبي (٣/ ١٠٧)؛ المبسوط، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (٣٠/ ٢١٠) ط دار المعرفة - بيروت (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)؛ المغني، لابن قدامة (٤/ ٤٣).

(١) البحر الرائق، لابن نجيم الحنفي (٦/ ٢٩١)؛ مواهب الجليل، للحطاب الرُّعيني (١/ ٣٢)؛ آداب الفتوى، للنووي (ص٣٧)؛ أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح (ص١١١)؛ صفة الفتوى، للحراني (ص٣١).

(٢) البحر الرائق، لابن نجيم (٦/ ٢٩١)؛ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لشمس الدين أبي عبد الله الطرابلسي = الحطاب الرُّعيني المالكي (١/ ٣٢) ط٣ - دار الفكر للطباعة (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)؛ آداب الفتوى، للنووي (ص٣٧)؛ أدب المفتي، لابن الصلاح (ص١١١)؛ صفة الفتوى؛ لأبي عبد الله الحرّاني (ص٣٢).

(٣) رواه البيهقي في سننه - كتاب الشهادات - باب ما تجوز به شهادة أهل الأهواء (١٠/ ٣٥٦) رقم (٢٠٩٢١).

(٤) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى (٥/ ١٥٦٩).

تحليلها واستيعابها للاتخاذ السلوك المناسب حول هذه القضايا، وهي أيضًا قادرة على تغير سلوك وأنماط المجتمع[1].

فالإعلام له دور قومي في تشكيل الرأي العام وطرح قضايا وموضوعات سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية يلتف حولها جموع المواطنين، والارتقاء بالبناء المعرفي والإدراكي للمواطن في كافة المجالات، ذلك بجانب دور الإعلام التقليدي في نشر الأخبار المختلفة من جميع دول العالم، وتكون وسائل الإعلام في هذه الحالة إيجابية، وفي صالح توعية المواطن والارتقاء بمجتمع مطلع قادر على التفكير والتحليل ورابط واقع الأحداث والمشاهدات من حولة بالصورة الذهنية التي ترسمها وسائل الإعلام.

وقد يكون تأثير وسائل الإعلام في بعض الأحيان قويًّا جدًّا وقادرًا على نشر نمط سلوكي وثقافي واجتماعي ينتهجه الفرد أو المجتمع، كما أنها قادرة على توجيه فكر الإنسان نحو قضية بعينها أو تؤثر على الفرد لصالح اتجاه معين، ومن الممكن أن تكون هذه الأفكار مشوهة بغرض إيجاد ومن الممكن أن تكون هذه الأفكار مشوهة بغرض إيجاد حالة من الانقسام بين المواطنين تجاه قضايا معينة أو هدم لبعض العادات والمفاهيم، وقد يتطرق ذلك الهدم إلى بعض المقدسات[2]، وهذا ما يحدث تجاه التراث الإسلامي بعرض بعض ما يوجد به من زلل للعلماء بغرض هدمه كما صرح بذلك بعض المتطرفين فكريًّا[3]، وذلك بغرض هدم ثوابت الدين وتشكيك الناس في دينها.

### ٣- <u>حكم نشر الأقوال الشاذة في وسائل الإعلام:</u>

وبناءً على ما قد سبق فإن تتبع الأقوال الشاذة محرم باتفاق، ونشرها في وسائل الإعلام يغلظ الحرمة؛ لما في هذه الوسائل الإعلامية من خطورة على المجتمع، فإن الحكم المترتب يجب أن يكون بخطورة هذه

---

(١) بحث بعنوان: "تأثير وسائل الإعلام على الفرد والمجتمع بين التوجيه والتحليل للتوعية والتثقيف"، إعداد: محمد طلعت طايع (صحفي بالأهرام المسائي ورويترز للأخبار).

(٢) بحث بعنوان: "تأثير وسائل الإعلام على الفرد والمجتمع بين التوجيه والتحليل للتوعية والتثقيف"، لمحمد طايع.

(٣) **ومن هؤلاء**: إسلام بحيرى – محمد عبد الله نصر – أحمد راشد.. وغيرهم، قد سجلت لهم حوارات في مؤتمرات خاصة يصرحون بنواياهم في هدم ثوابت الدين الإسلامي وذلك من خلال النيل من التراث الإسلامي، لينك الفيديوهات على اليوتيوب، إسلام البحيري: https://www.youtube.com/watch?v=2mmOBkUPxRI ، محمد نصر: https://www.youtube.com/watch?v=i69Dl0hXK6U&t=91s .

الوسائل، ويجب على كلٍّ من مؤسسة الأزهر والدولة التعاون سويًّا للقضاء على المشككين في التراث بنشر الشاذ منه.

والدفاع عن التراث والعمل على تنقيته والرد على المشككين فيه تقوم به بالفعل مؤسسة الأزهر الشريف، فيجب على الدولة اتخاذ اللازم بمنع هؤلاء من الظهور على وسائل الإعلام، بل يجب عقابهم حتى يكونوا عبرة لغيرهم.

***

## المبحث الثالث

## ما يجب على المستفتي

لا شك أن على العلماء والدعاة مسئولية كبيرة في توعية المجتمع وتعليمهم واستغلال ذلك في المحاضرات والخطب ووسائل الإعلام؛ لأنه لا يخفى أن حاجة المسلمين إلى العلم وإلى الفتوى مستمرة في كل زمان ومكان، ولكن هناك أيضًا مسئولية على كل واحد من المستفتيين يتحمّلها في مسألته التي يريد السؤال عنها وعن مقصده فيها، وعليه.. فلا بد من معرفة الشروط الواجبة على المستفتي التي ذكرها العلماء.

١- تعجيل السؤال في الحادثة التي لا تحتمل التأخير، وهذا في الديانات إذا توجه فرضها عليه لزمه الاستفتاء بأعجل ما يمكنه[1]، فأما في المعاملات فإن توجه الحق عليه لزمه الاستفتاء فيه، وإن كان الحق له فهو مخير فيه[1].

---

(١) وفروض الديانات تنقسم إلى خمسة أقسام:

١. ما تعين فرضه على كل مكلف على الإطلاق، كالصلاة التي لا تسقط عمن عقلها من المكلفين ولا مهلة في تأخير العمل بها.

٢. ما يجب على المكلف بوجود شرط، ولا يجب عليه مع عدم الشرط، كالحج الواجب بوجود الزاد والراحلة، فلا يلزمه العمل بتفصيل أحكامها إلا بعد وجود الشرط.

٣. ما يختلف أحكام الإنسان باختلاف أحواله كالمسافر والمقيم والطاهر والحائض فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما عليهم من العزائم وهم مخيرون في استعلام ما لهم من الرخص.

٤. فرضه على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فلا يلزم مع ظهور الكفاية أن تعلم ويلزم العلم بها عند التعين عليه.

٢- كما ينبغي للمستفتي أن يتأدب مع المفتي ويبجله في خطابه وجوابه، ولا يومئ بيده في وجهه، ولا يقل له ما تحفظ في كذا، ولا يقل إذا أجابه هكذا قلت أنا، أو كذا وقع لي، ونحو ذلك[٢].

٣- أن يريد باستفتائه الحق والعمل به، لا تتبُّع الرُّخص أو مجرد الهوى[٣].

٤- أن يصف حالته وسؤاله وصفًا دقيقًا واضحًا[٤].

٥- ألا يستفتي إلا من يعلم أو يغلب على ظنّه أنه أهل للفتوى، وينبغي أن يختار أوثق المفتين عنده[٥].

٦- أن ينتبّه لما يقول المفتي من الجواب ويفهمه فهمًا واضحًا، ولا يأخذ بعضه ويترك الآخر[٦].

ونشر هذه الشروط على نطاق واسع يساهم في توعية الناس، وذلك أدعى لأن يكونوا أكثر انضباطًا ودقّة؛ لأنها أصول الاستفتاء التي يلزم على جميع المستفتيين العمل بها، فكما أن العلماء يوصون قبل أخذ الفقه بدراسة أصوله، وقبل دراسة التفسير بالتعرف على أصوله، فكذلك قبل الاستفتاء ينبغي التعرف على أصوله وشروطه.

هذا وإِن قَول الْعَالم حجَّة فِي حق المستفتي، فالله تبارك وتَعَالَى نصب قَول الْعَالم علمًا فِي حق الْعَاميّ وَأوجب عَلَيْهِ الْعَمَل بِهِ، كَمَا أوجب على الْعَالم الْعَمَل بِمُوجب اجْتِهَاده وَعلمه[١].

---

٥. ما تغير فرضه بتغير صفة المكلف كالحر والعبد، والمسلم والكافر فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما اختلف منها بانتقالهم عن أحوالهم. ينظر: قواطع الأدلة للسمعاني (٢/ ٣٥٨، ٣٥٩).

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) ينظر: آداب الفتوى، للنووي (ص٨٣)؛ أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح (ص١٦٨).

(٣) ينظر: الموافقات، للشاطبي (٥/ ٩٩)؛ الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي (٣/ ١٩)؛ البحر المحيط في أصول الفقه، لأبي عبد الله بدر الدين الزركشي (٨/ ٣٨١) ط١ - دار الكتب (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)؛ آداب الفتوى والمستفتي، للنووي (ص٧٦)؛ المعتمد في أصول الفقه، لمحمد بن علي الطيب أبي الحسين البَصْري المعتزلي (٢/ ٣٦٤) ت خليل الميس، ط١ - دار الكتب العلمية- بيروت (١٤٠٣هـ).

(٤) ينظر: آداب الفتوى، للنووي (ص٨٥)؛ أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح (ص١٦٩).

(٥) ينظر: اللمع للشيرازي (ص١٢٨)؛ الإحكام للآمدي (٤/ ٢٣٢)؛ قواطع الأدلة للسمعاني (٢/ ٣٥٧)؛ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (٢/ ٣٨٤) ط٢ - مؤسسة الريّان (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)؛ المعتمد لأبي حسين البصري المعتزلي (٢/ ٣٦٣).

(٦) ينظر: آداب الفتوى، للنووي (ص٤٥).

## المبحث الرابع

## مثال لأحد الأقوال الشاذة بالتراث (مسألة إرضاع الكبير)

أن هذه المسألة من المسائل التي أثير حولها ضجة إعلامية كبيرة كي ينال بها من التراث الإسلامي في علم الفقه وعلم الحديث أيضًا، ولذا سوف أتناول هذه المسألة بشيء من التوضيح، والله الموفق.

اتفق الفقهاء الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة[2]، على أنه لا يجوز إرضاع الكبير، ولا يؤثر إرضاع الكبير، بل لا بد أن يكون في الحولين، ولم يخالف هذا الرأي إلا الظاهرية[3]، وهذا القول شاذ[4]، لمخالفة للنصوص الصريحة من القرآن والسنة:

**أولًا/ الكتاب الكريم:**

قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ﴾[5].

**وجه الدلالة:** تدل الآية على مبلغ غاية الرضاع التي متى اختلف الوالدان في رضاع المولود بعده، جعل حدًا يفصل به بينهما، يتم الرضاعة: أي يكمل الرضاعة، وذكر الكاملين بعد الحولين للتأكيد على أنه لا إرضاع بعد هذه المدة، وما جعله الله حدًّا لتمام فلا مزيد لأحد عليه[1].

---

(١) ينظر: التلخيص في أصول الفقه، للجويني (٣/ ٤٢٦).

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي (٥/ ١٣٦)؛ المقدمات الممهدات، لابن رشد (١/ ٤٩٣)؛ نهاية المطلب في دراية المذهب، لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني إمام الحرمين (١٥/ ٣٥٤) ت د/ عبد العظيم الدّيب، ط١ - دار المنهاج (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)؛ الكافي في فقه الإمام أحمد، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (٣/ ٢٢٠) ط١ - دار الكتب العلمية (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

(٣) ينظر: المحلى بالآثار، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (١٠/ ٢٠٥) ط دار الفكر - بيروت، د.ت.

(٤) ولم يوافق الظاهرية أحد على هذا القول إلا ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في فتاويه (مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (٣٤/ ٦٠) ت عبد الرحمن قاسم، ط مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية – السعودية (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

(٥) سورة البقرة، من الآية (٢٣٣).

**ثانيًا/ من السنة النبوية الشريفة:**

١- عن عائشة رضي الله عنها قالت: دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ وَعِنْدِي رَجُلٌ، قَالَ: «يَا عَائِشَةُ مَنْ هَذَا؟»، قُلْتُ: أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ، قَالَ: «يَا عَائِشَةُ، انْظُرْنَ مَنْ إِخْوَانُكُنَّ، فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ المَجَاعَةِ»[٢].

**وجه الدلالة:** يدل الحديث على أنه لا يقع برضاع الكبير حرمة، فقوله ﷺ: «**انظرن من إخوانكن**» أي: ما سبب أخوته، فإن حرمة الرضاع إنما هي في الصغير[٣].

٢- عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ إِلَّا مَا فَتَقَ الأَمْعَاءَ فِي الثَّدْيِ، وَكَانَ قَبْلَ الفِطَامِ»[٤].

**وجه الدلالة:** يدل الحديث على أنه لا يحرم من الرضاع إلا ما كان قبل الفطام – أي: في الحولين – لأنها الحال الذي يطرد الجوع فيها باللبن، فلا رضاعة إلا ما أنبت اللحم والدم[١].

---

(١) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد أبى جعفر الطبري (٥/ ٣١) ت أحمد محمد شاكر، ط١ – مؤسسة الرسالة (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)؛ بحر العلوم، لأبي الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (١/ ١٥٣) د.ط.ت.

(٢) متفق عليه، رواه البخاري في (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، لمحمد بن إسماعيل البخاري – كتاب الشهادات – باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض والموت القديم (٣/ ١٧٠) رقم (٢٦٤٧) ت محمد زهير الناصر، ط١ – دار طوق النجاة (١٤٢٢هـ)؛ ورواه مسلم في (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ)، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري – كتاب الحج – باب إنما الرضاعة من المجاعة (٢/ ١٠٧٨) رقم (١٤٥٥) ت محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٣) ينظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال أبي الحسن بن عبد الملك (٧/ ١٩٧) ت أبو تميم ياسر، ط٢ – مكتبة الرشد – الرياض – السعودية (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).

(٤) صحيح. رواه الترمذي في سننه، لمحمد بن عيسى بن سَوْرة الضحاك الترمذي – أبواب الرضاعة – باب ما جاء أن الرضاعة لا تحرم إلا في الصغر دون الحولين (٣/ ٤٥١) رقم (١١٥٢) ت محمد عبد الباقي، ط٢ – مصطفى البابي الحلبي – مصر (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)؛ النسائي في (السنن الكبرى)، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني النسائي – كتاب النكاح – باب الرضاعة بعد الفطام قبل الحولين (٥/ ٢٠١) رقم (٥٤٤١) ت حسن شلبي، ط١ – مؤسسة الرسالة – بيروت (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)؛ البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار، لابن الملقن سراج الدين أبي حفص الشافعي (٨/ ٢٧٣) ت مصطفى أبو الغيط وعبد الله سليمان وياسر كمال، ط١ – دار الهجرة – الرياض – السعودية (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

وعليه.. فقد ثبت بالأدلة القطعية عدم جواز إرضاع الكبير وعليه، فلا يجوز الأخذ بهذا القول الشاذ المخالف والمعارض لنصوص الكتاب والسنة والإجماع، لمجرد أنه مذكور في أحد كتب التراث الفقهي؛ لأن هذه زلة للفقيه، حيث إنه غير معصوم، وهذا الخطأ أو الزلة نشأ من حديث صحيح(٢)، ولكنه منسوخ(٣). ولم يستوعب الفقيه هذا النسخ فوقع في الخطأ، حيث إنه لم يدرك أن ما جعله الله حدًّا لتمام فلا مزيد لأحد عليه(٤)، وذاك وارد في أي علم ولأي عالم، فالزلل والخطأ من صفات البشر ولا عصمة لهم.

**الحكمة من حديث إرضاع الكبير ونسخة بالآية الكريمة**: هذا الأمر من المواضيع المهمة التي لفتت نظر العلماء إليها، حيث إنه لا يوجد دين يجعل المرضع أمًّا، ولا يثبت حرمة نسب بالرضاعة غير الإسلام، وهذا الأمر يدعو للبحث والدراسة، وقد كتبت الكثير من الأبحاث العلمية في هذا الموضوع(٥)، فقد وجد العلماء أن تكامل الأمعاء وتكامل المخ لا يكون إلا بعد اكتمال العامين بحيث يماثل في هيئتهما الشخص البالغ، وأن لبن الأم المرضع يتحد مع لحم ودم الرضيع، فتكون المرضع لها دور في تكوين لحمه ودمه كأمه تمامًا، فثبت بالشرع ثم بالعلم الحديث شذوذ ذلك الرأي وخروجه عن المنهاج القويم، وعليه فلا يجوز بأي حال من الأحوال أن نترك النصوص والإجماع ونركن إلى قول ثبت خطأه بالدليل ليكون ذريعة في نقض التراث وجعله لا يصلح للعمل به لمجرد زلة فقيه، كما أن علماء التراث أنفسهم أجمعوا على شذوذه .

---

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم؛ تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، لمحمد أشرف بن أمير بن علي حيدر العظيم آبادي (٦/ ٤٤) ط٢ دار الكتب العلمية – بيروت (١٤١٥هـ).

(٢) فعَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: جَاءَتْ سَهْلَةُ بِنْتُ سُهَيْلٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ الله، إِنِّي أَرَى فِي وَجْهِ أَبِي حُذَيْفَةَ مِنْ دُخُولِ سَالِمٍ وَهُوَ حَلِيفُهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**أَرْضِعِيهِ**»، قَالَتْ: وَكَيْفَ أُرْضِعُهُ؟ وَهُوَ رَجُلٌ كَبِيرٌ، فَتَبَسَّمَ رَسُولُ الله ﷺ وَقَالَ: «**قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ رَجُلٌ كَبِيرٌ**». رواه مسلم في صحيحه – كتاب الحج – باب إرضاع الكبير(٢/ ١٠٧٦) رقم (١٤٥٣).

(٣) قال به الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وفي رواية للشافعية بالتخصيص لسالم فقط. ينظر: المبسوط، للسرخسي (٥/ ١٣٦)؛ المقدمات، لابن رشد (١/ ٤٩٣)؛ نهاية المطلب، للجويني (١٥/ ٣٥٤)؛ الكافي، لابن قدامة (٣/ ٢٢٠).

(٤) ينظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٧/ ١٩٧).

(٥) فعند كتابة الإعجاز العلمي في قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] على محرك البحث جوجل تجد أكثر من عالم وبحث ومؤتمر تكلموا في هذا منها: مؤتمر بكلية سان مارك بالإسكندرية سنة (٢٠٠٠)؛ وموقع "الطب بلغة الضاد" إشراف: النادي الطلابي لكلية الطب – جامعة أم القرى – مكة المكرمة.

# الخاتمة

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، وملء السماوات والأرض وما بينهما، وملء ما شاء من شيء من بعد.

وفي هذه الخاتمة - أسأل الله حسنها - أذكر ملخصًا لهذا البحث يعطي فكرة واضحة عن مضمونه، ومن خلال ذلك أبرز أهم النتائج الّتي توصلت إليها في هذا الموضوع، والتي يغلب على ظني أنّها جديرة بالذكر في هذا المقام.

وهذه النتائج - في الحقيقة - تكشف عن سمات هذا البحث وأصوله العامة، وتعطي للقارئ تصورًا عامًا وسريعًا عن البحث، وبيان ذلك على النحو التالي:

١- أن التراث الإسلامي هو الهوية الثقافية للأمة، وهو أمر تتميز به الأمة الإسلامية عن جميع الأمم.

٢- أن وجود بعض الأقوال الشاذة في التراث الإسلامي أمر ثابت، ولا ينكره أحد وقد أشار الفقهاء أنفسهم إلى بعض هذه الأقوال في عدة مواضع.

٣- أن اعتراف العلماء السابق ذكره يدل على أن هذا التراث ينفث خبثه، كما أن علماء العصر وخاصة مؤسسة الأزهر الشريف تولى عناية خاصة بهذا الأمر.

٤- أن وجود بعض الأقوال الشاذة التراث الإسلامي شأنه شأن أي تراث علمي في العالم، ويدل على قابلية التراث الإسلامي للنقد والتنقية والدراسة والتحقيق.

٥- أن التراث الإسلامي وإن كان أصله الوحي إلا أنه يدخل فيه العمل البشري، والبشر لا عصمة لهم، فالجميع يصيب ويخطئ.

٦- أن مظهرٌ من مظاهر الواقعية والاعتراف بالقدرات البشرية المحدودة، يؤدي إلى عدم التشدد والتعصب لمذهب معين ورفعه عن غيره، فكلٍ يؤخذ من كلامه ويرد عليه، إلا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

٧- أن الطريق الذي يعتمد عليه لمعرفة الشاذ هو مخالفته لأصول الشريعة ومبادئها العامة بدون دليل معتبر، فإذا خالف رأيٌ دليلًا قطعيًّا من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس الجلي يكون شاذًا.

٨- أن الشاذ يحمل على شذوذه ولا يقضي به على غيره، فلا يجوز القول أو العمل به، فالشاذ هو الخارج عن المنهاج وهذا محل اتفاق.

٩- أن الأقوال الشاذة في التراث الفقهي، لا تقدح فيه ولا تعيبه فهو بنيان شامخ لا يؤثر فيه بعض الحصى التي يرمى بها، كما أن نسبت هذه الأقوال لا تذكر، فإن التراث صحيح بنسبة (٩٩.٩٪)، وهذه أعلى نسبة موجودة في أي تراث علمي.

١٠- اتفق الفقهاء على حرمة التساهل في الفتوى، وعلى حرمة استفتاء من عرف بالتساهل في فتواه.

١١- مسئولية المستفتي في اختيار الفقيه ومعرفة ما يجب عليه عند الاستفتاء .

*****

**تم بحمد الله وفضله على أمته الفقيرة إلى ربها**

**د/ مايسة على إبراهيم السنهوري**

# المراجع والمصادر


**أولًا/ علوم القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة:**

١. بحر العلوم، لأبي الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي (ت٣٧٣هـ)، بدون طبعة وتاريخ.

٢. جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد أبي جعفر الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة: مؤسسة الرسالة، الأولى (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

٣. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، طبعة: دار طوق النجاة، الأولى (١٤٢٢هـ).

٤. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ = صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد عبد الباقي، طبعة: دار إحياء التراث العربي.

٥. السنن الكبرى، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني النسائي(ت٣٠٣هـ)، تحقيق: حسن شلبي، طبعة: مؤسسة الرسالة – بيروت، الأولى (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

٦. السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي الخراساني أبي بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عطا، طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت، الثالثة (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٧. سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سَوْرة الضحاك الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: محمد عبد الباقي، طبعة: مصطفى البابي الحلبي - مصر، الثانية (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م).

٨. مسند الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن عبد الصمد الدارمي السمرقندي (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق: حسين الداراني، طبعة: دار المغني للنشر - السعودية، الأولى (١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م).

٩. البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار، لابن الملقن سراج الدين أبي حفص الشافعي (ت٨٠٤هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله سليمان وياسر كمال، طبعة: دار الهجرة - الرياض - السعودية، الأولى (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

١٠. شرح صحيح البخاري، لابن بطال أبى الحسن بن عبد الملك (ت٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر، طبعة: مكتبة الرشد – الرياض – السعودية، الثانية (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).

١١. عون المعبود شرح سنن أبي داود (ومعه حاشية ابن القيم) تهذيب السنن وإيضاح علله ومشكلاته، لمحمد أشرف بن علي حيدر العظيم آبادي (ت١٣٢٩هـ)، طبعة: دار الكتب العلمية، الثانية (١٤١٥هـ).


**ثانيًا/ مراجع الفقه:**


١٢. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ)، وفي آخره تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، طبعة: دار الكتاب الإسلامي، الثانية (بلا تاريخ).

١٣. المبسوط، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت٤٨٣هـ)، طبعة: دار المعرفة – بيروت، بدون طبعة (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

١٤. المقدمات الممهدات، لأبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٢٠هـ)، طبعة: دار الغرب الإسلامي، الأولى (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

١٥. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لشمس الدين أبى عبد الله محمد الطرابلسي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت٩٥٤هـ)، طبعة: دار الفكر، الثالثة (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

١٦. الحاوي الكبير، لأبى الحسن علي بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت، الأولى (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

١٧. المغني، لأبى محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، طبعة: مكتبة القاهرة (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م).

١٨. نهاية المطلب في دراية المذهب، لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، تحقيق: د/ عبد العظيم الدّيب، طبعة: دار المنهاج، الأولى (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

١٩. الكافي في فقه الإمام أحمد، لأبى محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، طبعة: دار الكتب العلمية، الأولى (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

٢٠. المحلى بالآثار، لأبى محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، طبعة: دار الفكر - بيروت، بدون طبعة وتاريخ.

٢١. مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن قاسم، طبعة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية – السعودية (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

**ثالثًا/ أصول الفقه:**

٢٢. أدب المفتي والمستفتي، لعثمان بن عبد الرحمن تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، تحقيق: د/ موفق عبد القادر، طبعة: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الثانية (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

٢٣. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام، طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت، الأولى (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

٢٤. الإحكام في أصول الأحكام، لأبى محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، تقديم: د/ إحسان عباس، طبعة: دار الآفاق الجديدة – بيروت، بدون طبعة وتاريخ.

٢٥. الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي)، لتقي الدين أبي الحسن بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب، طبعة: دار الكتب العلمية (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

٢٦. الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن سيد الدين على بن أبى محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (ت٦٣١هـ)، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، طبعة: المكتب الإسلامي - بيروت، بدون طبعة وتاريخ.

٢٧. الإتقان والأحكام في شرح تحفة الحكام = شرح ميارة، لأبى عبد الله محمد بن أحمد بن محمد الفاسي ميارة (ت١٠٧٢هـ)، طبعة: دار المعرفة، بدون طبعة وتاريخ.

٢٨. البحر المحيط في أصول الفقه، لأبي عبد الله بدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، طبعة: دار الكتب، الأولى (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

٢٩. التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، تحقيق: د/ محمد حسين هيتو، طبعة: دار الفكر، الأولى (١٤٠٣هـ).

٣٠. التلخيص في أصول الفقه، لعبد الملك بن عبد الله الجويني الملقب بإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد الله النبالي وبشير العمري، طبعة: دار البشائر الإسلامية - بيروت، بدون تاريخ.

٣١. العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلي بن خلف بن الفراء الحنبلي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: أحمد على سير المباركي، بدون طبعة، الثانية (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

٣٢. المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد، لبكر بن عبد الله أبي زيد بن غيهب (ت١٤٢٩هـ)، طبعة: دار العاصمة - مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي - جدة، الأولى (١٤١٧هـ).

٣٣. المعتمد في أصول الفقه، لمحمد بن علي الطيب أبي الحسين البَصْري المعتزلي (ت٤٣٦هـ)، تحقيق: خليل الميس، طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت، الأولى (١٤٠٣هـ).

٣٤. المنخول من تعليقات الأصول، لأبى حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: د/ محمد حسن هيتو، طبعة: دار الفكر - دمشق - سوريا، الثالثة (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

٣٥. المستصفى، لأبي حامد محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الشافي، طبعة: دار الكتب، الأولى (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

٣٦. الموافقات، لإبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي (ت٧٩٠ هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن آل سليمان، طبعة: دار ابن عفان، الأولى (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

٣٧. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، طبعة: مؤسسة الريّان، الثانية (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

٣٨. شرح تنقيح الفصول، لأبي العباس شهاب الدين القرافي المالكي (ت٦٤٨هـ)، تحقيق: طه عبد الرءوف، طبعة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الأولى (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م).

٣٩. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، لأبي عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان الحرّاني الحنبلي (ت٦٩٥هـ)، تحقيق: محمد الألباني، طبعة: المكتب الإسلامي- بيروت، الثالثة (١٣٩٧هـ).

٤٠. قواطع الأدلة، لأبي المظفر منصور بن محمد المروزى السمعاني التميمي الشافعي (ت٤٨٩هـ)، تحقيق: محمد الشافعي، طبعة: دار الكتب العلمية - لبنان، الأولى (١٤١٨هـ/ ١٩٩٩م).

٤١. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري الحنفي (ت٧٣٠هـ)، طبعة: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.

**رابعًا/ علوم اللغة والتراجم:**

٤٢. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، طبعة: دار العلم للملايين – بيروت، الرابعة (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

٤٣. المصباح المنير، لأحمد الفيومي المقري، طبعة: دار الحديث - القاهرة (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٤٤. لسان العرب، لمحمد بن مكرم جمال الدين بن منظور (ت٧١١هـ)، طبعة: دار صادر - بيروت، الثالثة (١٤١٤هـ).

٤٥. تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد بن محمّد الحسيني أبي الفيض الملقّب بمرتضى الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، طبعة: دار الهداية، بدون طبعة وتاريخ.

٤٦. مختار الصحاح، لزين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي (ت٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف محمد، طبعة: المكتبة العصرية، والدار النموذجية - بيروت، الخامسة (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٤٧. معجم لغة الفقهاء، لمحمد رواس وحامد صادق، طبعة: دار النفائس، الثانية (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

٤٨. أخبار القضاة، لأبي بكر محمد بن خلف بن حيان الملقب بالقاضي وَكِيع (ت٣٠٦هـ)، تحقيق: عبد العزيز المراغي، طبعة: المكتبة التجارية الكبرى، الأولى (١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م).

٤٩. الأعلام، لخير الدين محمد بن محمود بن فارس الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ)، طبعة: دار العلم للملاين، الخامسة عشرة (٢٠٠٢م).

٥٠. تاريخ بغداد، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن مهدي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: د/ بشار عواد، طبعة: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الأولى (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

٥١. طبقات الفقهاء الشافعيين، لعثمان بن عبد الرحمن أبى عمرو تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، طبعة: دار البشائر الإسلامية - بيروت، الأولى (١٩٩٢م).

٥٢. طبقات الشافعية للسبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق: د/ محمود محمد الطناحي ود/ عبد الفتاح محمد الحلو، طبعة: هجر، الثانية (١٤١٣هـ).

**خامسًا/ مراجع أخرى:**

٥٣. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، طبعة: مكتبة المعارف - الرياض، بدون طبعة وتاريخ.

٥٤. الفروسية، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب شمس الدين بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق: مشهور حسن سلمان، طبعة: دار الأندلس – حائل – السعودية، الأولى (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

٥٥. الكون الأحدب، قصة النظرية النسبية، د/عبد الرحيم بدر، طبعة: مؤسسة مصري للتوزيع - طرابلس – لبنان، الرابعة (١٩٨٦م).

٥٦. المدخل الفقهي، د/ مصطفى أحمد الزرقا (١/ ١٥٣)، طبعة: دار القلم، الأولى (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

٥٧. مؤتمر بكلية سان مارك بالإسكندرية سنة (٢٠٠٠م).

٥٨. موقع/ الطب بلغة الضاد، إشراف: النادي الطلابي لكلية الطب - جامعة أم القرى - مكة المكرمة.

# البحث الخامس

# غياب الوسطية، وأثرها في شذوذ الفتوى

إعداد/ د. ساجدة طه محمود

قسم علوم القرآن - كلية التربية للبنات - جامعة بغداد

# مُقَدِّمَة

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد؛

للفتوى مكانتها عند المسلمين، وقد أولاها الإسلام أهمية كبيرة، ونصب لها مقامًا محمودًا؛ لذلك لا يجوز الاستهانة بها، ولا توليتها لمن لا يصلح لهذا المنصب، وقد كان سلف الأمة يستنكرون أن يفتي من ليس أهلًا للفتوى، ويحذرون من ذلك، ويتورعون عن كثرة الإفتاء، قال ابن أبي ليلى: «أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ يُسْأل أحدهم عن المسألة، فيردها هذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول»[1].

والمتأمل في الواقع الذي تعيشه الأمة اليوم يرى فرقًا شاسعًا في مشاربها وأهدافها، واختلافًا في منطلقاتها وغاياتها، يرى الإفراط والتفريط والغلو والجفاء والإسراف، هذا على مستوى الأمة عمومًا، فإذا انتقلنا إلى حالة الدعاة والمفتين الذين أقض مضاجعهم هذا الواقع المؤلم لأمتهم، فطفقوا يبحثون عن سبل العلاج وطرق النجاة؛ لإخراج البشرية من الظلمات إلى النور. وفي الجانب الآخر نجد فريقًا من الدعاة لهم الأثر السيء من حيث يعلمون أو لا يعلمون في تأجيج هذا الواقع المرير للأمة؛ لذلك وضع السلف شروطًا صارمة لمن رغب في تسلق سلم الفتوى، وتولي زمامها. ونحن اليوم أحوج إلى ذلك؛ لأننا نرى الجرأة على إصدار الفتاوى جزافًا غدت شأن كثير ممن ينتحلون صفة الدعاة أو العلماء، إما إرضاء لذي نفوذ، أو اتباعًا لهوى، أو طمعًا في الوصول إلى مغنم دنيوي، بل غدت دعوى الاجتهاد مطية لبعض المندسين الذين يريدون أن يتسوروا حصن هذا الدين ليقوضوا بناءه من داخله.

وتتجلى مشكلة هذه الدراسة في أنه خلال السنوات الأخيرة وبشكل ملحوظ ظهرت ظاهرة الانحرافات الفكرية والسلوكية والبعد عن منهج الوسطية والاعتدال في المجتمع المسلم، وزادت الانحرافات الفكرية والتطرف الديني والجرائم الإرهابية التي تولد الفرقة والفتن والصراع، وتضعف من قوة الأمة وعزتها وخيريتها، وتقوي من أعداء الإسلام والمفسدين في الأرض، فيفقد الأمن والاستقرار

(١) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ٢٣).

والرخاء، ويعم الخوف والاضطراب، وتسفك الدماء البريئة، وتتلف الأموال المعصومة، ومما لا شك فيه أن السبيل لمواجهة تلك الانحرافات الالتزام بمنهج الوسطية الذي أمر الله تعالى به وجعله طريق أفضلية وشهادة هذه الأمة على غيرها من الأمم.

ولأهمية الفتوى في تأكيد وسطية الأمة، وأثرها في استتباب الأمن كانت هذه الدراسة، والتي انعقدت في مقدمة، وأربعة مباحث:

**المبحث الأول**: التعريف بالوسطية والفتوى والألفاظ ذات الصلة.

**المبحث الثاني**: مشروعية الوسطية وأدلتها.

**المبحث الثالث**: ضوابط الوسطية في الفتوى.

**المبحث الرابع**: شذوذ الفتوى عن الوسطية، أسبابها، وآثارها.

ثم أعقبت ذلك بذكر بخاتمة لخصت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث، مع التوصيات.

**صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم**

*****

# المبحث الأول

# التعريف بالوسطية والفتوى والألفاظ ذات الصلة

## المطلب الأول/ تعريف الوسطية والفتوى لغة واصطلاحًا:

**تعريف الوسطية في اللغة:** جاءت لفظة الوسط بمعان متقاربة دالة على العدل والفضل والخيرية، والنصف، والبينية، والمتوسط بين الطرفين، ومن معاني الوسط:

١. تأتي اسمًا لما بين طرفين، فنقول: قبضت وسط الحبل، وكسرت وسط القوس، وجلست وسط الدار[١].

٢. تأتي صفة بمعني خيار وأفضل، وأجود، فأوسط الشيء أفضله وخياره كوسط المرعى خير من طرفيه، ومرعى وسط، أي: خيار[٢].

٣. وتأتي بمعنى عدل، يقول ابن فارس: «الوسط من كل شيء: أعدله»[٣].

٤. وتأتي وسط بمعني: الشيء بين الجيد والرديء، قال الجوهري: «ويقال أيضًا شيء وسط: أي بين الجيد والرديء»[٤].

**الوسطية في الاصطلاح الشرعي:** تعني الاعتدال والتوازن بين أمرين أو طرفين، بين إفراط وتفريط، أو غلو وتقصير، فالوسطية إذن.. هي العدل والطريق الأوسط الذي تجتمع عنده الفضيلة، ولقد وضع الأستاذ فريد عبد القادر تعريفًا محددًا للوسطية، فقال: «هي مؤهل الأمة الإسلامية من العدالة، والخيرية للقيام بالشهادة على العالمين، وإقامة الحجة عليهم، ثم قال: أما ما شاع عند الناس وانتشر من الوقوف عند أصل دلالتها اللغوية، أي: التوسط بين طرفين، مهما كان موضوع هذا الوسط - الذي تم اختياره - من

(١) لسان العرب لابن منظور (٧/ ٤٢٦ وما بعدها) مادة (وسط).

(٢) المصدر السابق.

(٣) مجمل اللغة لابن فارس (١/ ٩٢٤) باب (الواو والسين وما يثلثهما).

(٤) الصحاح للجوهري (٣/ ١١٦٧) مادة (وسط).

صراط الله المستقيم، التزامًا وانحرافًا، فليس بمفهوم صحيح وفق ما تبينه الآيات والأحاديث»[1]، وقال في موضع آخر: «ولا يلزم لكل ما يعتبر وسطًا في الاصطلاح أن يكون له طرفان، فالعدل وسط ولا يقابله إلا الظلم، والصدق وسط ولا يقابله إلا الكذب»[2].

إلا أن هذا التعريف وجد معارضة من العلماء أمثال الدكتور الصلابي الذي يرى أن الوسطية أمر دائر بين شيئين لا يفترق أحدهما عن الآخر هما الخيرية والبينية، فليس كل شيئين أو أشياء يعدّ وسيطًا، وإن كان وسطًا فقد يكون التوسط حسيًّا أو معنويًّا، ولا يلزم بالوسطية كوسط الزمان أو المكان أو الهيئة ونحو ذلك؛ ولكن كل أمر يوصف بالوسطية فلا بد أن يكون بينيًا حسًا أو معنى، وإلى هذا المعنى ذهب الدكتور ناصر بن سليمان العمر[3]، وهو ما تؤيده الباحثة.

**تعريف الفتوى في اللغة:** بالواو وبفتح الفاء وبالياء فتضم، وهي اسم من أفتى العالم إذا بيّن الحكم، يقال: فتيا وفتوى، وقال الفيومي في المصباح المنير: الفتوى "هي اسم من أَفْتَى العالم، إذا تبين الحكم، واسْتَفْتَيْتُهُ: سألته أن يفتي"[4]، وهي في اللغة: الإبانة مطلقًا، فيقال: أفتيته في الأمر، أي: أبنته له، والفتيا: تبيين المشكل من الأحكام[5].

**تعريف الفتوى في الاصطلاح الشرعي:** جاءت الفتوى بمعان متعددة منها من واجه اعتراضًا، ومنها ما قُبل، وسأذكر جملة منها:

١. هي إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة[6].

٢. وقيل: الإخبار بالحكم الشرعي لا على وجه الإلزام سواء كانت بكتب أو إخبار[7].

---

(١) الوسطية في القرآن الكريم للصلابي (ص٣٣).

(٢) المصدر السابق.

(٣) ينظر: الوسطية في القرآن الكريم للصلابي (ص٣٣)؛ الوسطية في ضوء القرآن الكريم، د/ ناصر بن سليمان العمر (ص٤١).

(٤) المصباح المنير للفيومي (٢/ ٤٦٢) مادة (ف ت ي).

(٥) لسان العرب لابن منظور (١٥/ ١٤٥ وما بعدها) مادة (فتا).

(٦) الفروق للقرافي (٤/ ٥٣).

(٧) شرح مختصر خليل للخرشي (٣/ ١٠٩).

٣. وقيل: بأنها ما يخبر به المفتي جوابًا لسؤال، أو بيانًا لحكم من الأحكام، وإن لم يكن سؤالًا خاصًا[1].

وهذه التعاريف لا تخلو من اعتراضات لا مجال لذكرها. والتعريف المختار للفتوى: بيان من عرف الحقّ بدليله حكم الشرع جوابًا لسؤال على واقعة من غير إلزام[2]، وهو ما ترجحه الباحثة والله أعلم.

أما عن مفهوم الوسطية في الفتوى فالمراد منه أن تأتي الفتيا وسطًا بين منهجي التشدد والتساهل، والمفتي بحق هو الذي وسط الناس ولزم جادة العدل وسواء الصراط، فلم يشتّطّ إلى جانب الإفراط ولا التفريط[3].

والتزام المفتي التوسط في فتواه إنما هو نابع من أساس ثابت في الإسلام وهو حمل المكلفين على التوسط في أمور دينهم ودنياهم، فتكون أقوالهم وأفعالهم وسلوكياتهم تبعًا لما جاء به الشارع، يقول الشاطبي: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال، والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة؛ فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين؛ خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذمومًا عند العلماء الراسخين»[4].

إن الواقع المعاش في هذا العصر أثّر في بعض المتصدرين للفتوى، "وصُرفوا عن بعض ما كانوا يقررونه سابقًا، مراعاة لواقع ما، لا لكون هذا الواقع ظرفًا لمناط جاءت الشريعة بمراعاته، فيغير فتياه على وفق المناط المعتبر شرعًا، كلا بل يكون تغييره ضربًا من أضرب الضعف والخور"[5].

إن نشأة الفكر المنحرف المرتبط بانحراف الفتوى عن جادة الحق والصواب سببه البعد عن مسلك الوسطية في الفتوى بضوابطه الشرعية الصحيحة والمعروفة، فغياب الوسطية في الفتوى يستلزم الميل إلى

---

(١) الاجتهاد والتقليد في الإسلام، د/ نادية شريف العمري (ص٤٤).

(٢) وهذا ما رجحه الأستاذ عبد الرحمن بن محمد الدخيل في كتابه "الفتوى" (ص٣٨).

(٣) ينظر: الفتيا المعاصرة لخالد بن عبد الله المزيني (ص٥٣٩).

(٤) الموافقات للشاطبي (٥/ ٢٧٦).

(٥) الفتيا المعاصرة لخالد بن عبد الله المزيني (ص٥٢٩).

ناحية التشدد والإفراط أو إلى ناحية التساهل والتفريط، وكلاهما يورثان فكرًا منحرفًا لدى المستفتي فردًا أو جماعة، تتنوع درجته وحدته ومظاهره وفق موضوع الفتوى وأهميتها، وأثرها في النفس وشخصية مصدرها ومكانته لدى الناس.

*****

# المبحث الثاني

# مشروعية الوسطية وأدلتها

لقد كثرت النصوص الشرعية في الأمر بالوسطية والحثّ عليها، ومدح أهلها، قال ابن القيم: «مدح تعالى أهل التوسط بين الطرفين المنحرفين، في غير موضع من كتابه»[1]، وإليك أهم النصوص التي دلت على وسطية هذه الأمة.

## المطلب الأول/ الأدلة من القرآن الكريم:

هناك آيات كثيرة أفادت بصريح اللفظ أو دلالته على الوسطية والاعتدال في الدين، ومن هذه الآيات الكريمة:

١. قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[2]، أي: عدلًا خيارًا، وجاء في تفسير الشيخ عبد الرحمن السعدي قوله: «ما عدا الوسط فأطراف داخلة تحت الخطر، فجعل الله هذه الأمة وسطًا في كل أمور الدين، وسطًا في الأنبياء بين من غلا منهم كالنصارى، وبين من جفا منهم كاليهود، بأن آمنوا بهم كلهم على الوجه اللائق بذلك»[3]. وقال الطبري: «وأرى أن الله تعالى ذكره إنما وصفهم بأنهم "وسَط"، لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلو فيه، غلوَّ النصارى الذين غلوا بالترهب، وقولهم في عيسى ما قالوا فيه – ولا هم

---

(١) الصلاة وأحكام تاركها لابن القيم (ص١٥٩).

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية (١٤٣).

(٣) تفسير السعدي (١/ ٧٠).

أهل تقصير فيه، تقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله، وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا على ربهم، وكفروا به؛ ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه، فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحبَّ الأمور إلى الله أوسطها»[1].

٢. قال تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[2]، وجه الدلالة من الآيتين: أن تعالى وصف الصراط المستقيم بأمرين؛ الأول: أنه مستقيم، والثاني: أنه غير صراط المغضوب عليهم وهم اليهود، وغير صراط النصارى، وهم أهل الغلو في الرهبانية والتعبد، حتى خرجوا عن حدود الشرع، ليس فقط في العبادة بل حتى في الاعتقاد، فإذا كان الصراط المستقيم غير صراط اليهود والنصارى، قال الطبري: «أجمعت الأمة من أهل التأويل جميعًا على أن "الصراط المستقيم"، هو الطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيه. وكذلك ذلك في لغة جميع العرب»[3]، وفي الآيتين بيان أن الصراط المطلوب سلوكه وسط؛ لأنه قال واصفًا إياه: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[4]، "ومنهج المغضوب عليهم يمثل التفريط، في حين يمثل منهج الضالين الإفراط، فهما منهجان دائران بين الغلو والجفاء"[5].

وهذه الآيتان بعد بيانها يظهر بجلاء أنها تصب في إطار المنهج الوسطي الذي دلّ عليه القرآن الكريم، مع العلم أن الآية المركزية التي يدور معها مفهوم الوسطية هي قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةً وَسَطًا﴾[6]، دون أن تغفل الباحثة التنبيه على أن القرآن الكريم كله يدعو إلى الوسطية والعدل والإنصاف وما يتعلق بذلك من مفاهيم واصطلاحات.

---

(١) تفسير الطبري (٣/ ١٤٢).

(٢) سورة الفاتحة، الآيتان (٦-٧).

(٣) تفسير الطبري (١/ ١٧٠).

(٤) سورة الفاتحة، الآية (٧).

(٥) الوسطية في ضوء القرآن الكريم، د/ ناصر بن سليمان العمر (ص١٥٢).

(٦) سورة البقرة، جزء من الآية (ص١٤٣).

## المطلب الثاني/ الأدلة من السنة:

إن المتتبع لنصوص السنة النبوية يظهر له أن الأحاديث أتت بلفظ الوسط في إطاره الصريح، ونبهت عليه كذلك في سياق ألفاظ أخرى لا تخرج عن مقتضى معناه ومقصده وإن اختلفت معه في اللفظ؛ ولذلك ستقف الباحثة على بعض هذه النصوص؛ من أجل بيان مقاصد السنة حول هذا الموضوع.

١. فمن الأحاديث التي جاء فيها لفظ الوسط صريحًا قوله ﷺ في الحديث الذي رواه أبو هريرة ﵁: «**فإذا سألتم الله، فاسألوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة ...**»[1]، فهنا النبي ﷺ يعلمنا عند الدعاء بالجنة أن نسأل الله تعالى أوسطها لما فيها من الخيرية والفضل.

٢. عن عبد الله بن مسعود ﵁ قال: «خط لنا رسول الله ﷺ خطًا ثم قال: «**هذا سبيل الله**»، ثم خط خطوطًا عن يمينه وعن شماله، ثم قال: «**هذه سبل متفرقة على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه**»، ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾[2]»[3]. وتقدم تقرير دلالة وصف ﷺ بأنه الصراط المستقيم، وأنه يقتضي معنى الوسطية والخيرية، التي بين طرفي التفريط والإفراط.

٣. عن عبد الله بن مسعود ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «**هلك المتنطعون**» قالها ثلاثًا[4]، والمتنطعون كما فسره النووي: المتعمقون المشدِّدون في غير موضع التشديد[5]، والحديث ظاهره خبر عن حال المتنطعين، إلا أنه في معنى النهي عن التنطع وهو دليل على أن التوسط والاعتدال في الأمور هو سبيل النجاة من الهلاك؛ فإنه إذ ذم التنطع وهو المغالاة والمجافاة وتجاوز الحد في الأقوال والأفعال، فقد دلّ على أن المطلوب هو التوسط، وذلك متصور في الطرفين؛ فمثلًا.. شأن الدنيا من تشدد في طلبه، والسعي وراءه دون الآخرة،

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب درجات المجاهدين في سبيل الله، يقال: هذه سبيلي وهذا سبيلي (٤/ ١٦/ ٢٧٩٠).

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية (١٥٣).

(٣) مسند الإمام أحمد، مسند عبد الله بن مسعود ﵁ (٧/ ٢٠٨/ ٤١٤٢)، والحديث قال فيه الهيثمي في "زوائده" (٧/ ٢٢): «رواه أحمد والبزار، وفيه عاصم بن بهدلة، وهو ثقة، وفيه ضعف».

(٤) سبق تخريجه.

(٥) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٦/ ٢٢٠).

فقد تنطع في طلبها وهلك. ومن تشدد في مجافاتها، والغلو في تركها والبعد عنها، فقد تنطع وهلك، والتوسط بينهما هو المطلوب[1].

*****

## المبحث الثالث

## ضوابط[2] الوسطية في الفتوى

بعد أن تبين المعنى الجلي لمفهوم الوسطية في الفتوى والذي بينته في المبحث الأول، فإنه لا بد من بيان الضوابط التي تحكم هذا المفهوم، وتميِّزه عن غيره، والهدف من وضع هذا المبحث هو إعطاء صورة واضحة لأهم الضوابط الشرعية المعتبرة التي تحفظ الفتوى من الانحراف إلى جانب التساهل والتفريط أو إلى جانب التشدد والإفراط، وحتى يساعد على استيعاب سبب الشذوذ في الفتوى والذي يتم دراسته في المبحث اللاحق، ومن أبرز الضوابط وأهمها ما يلي:

١) **مراعاة مقاصد الشريعة عند الافتاء**[3]: إذ ينبغي للمفتي أن يبني فتواه في المسألة الواقعة وفق ما جاءت به النصوص الشرعية في الكتاب والسنة والإجماع، فهي الأصل في تقرير الأحكام، كما يتوجب عليه في الأثناء مراعاة المقاصد التي قررتها تلك النصوص، وإذا لم يراعِ المجتهد مقاصد الشريعة زلَّ؛ وحذر الشاطبي من زلة العالم والتي أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه[4]، وما الأقوال الشاذة المهجورة والتخبط في الفُتيا والاضطراب في الترجيح إلا نتاج لإهمال مراعاة مقاصد الشريعة، والتجافي عن هذا الأصل الأصيل والركن الركين من أركان الفُتيا، ذلكم أن الاجتهاد لن ينضج، ولن يقوم إلا وجزئياتها المرتبة عليها ... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة

---

(١) ينظر: الوسطية والاعتدال في القرآن والسنة، د/ ناصر بن عبد الكريم العقل (ص٣٦).

(٢) **الضابط**: هو حكم أغلبي يتعرف منه أحكام الجزئيات الفقهية المتعلقة بباب واحد من أبواب الفقه مباشرة. ينظر: القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير لعبد الرحمن بن صالح العبد (١/ ٤٠).

(٣) ينظر: الوسطية في الفتوى لعلي بن محمد أبو صالح (ص٦٤).

(٤) الموافقات للشاطبي (٥/ ١٣٥).

يخدم بعضها بعضًا، يقول ابن القيم: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»[1]. إذن.. على المفتي أن يُعمل مبدأ التوازن بين النصوص الشرعية، وما دلت عليه من المقاصد بحيث لا يغفل جانبًا ويميل للآخر، فينحرف بفتواه إلى تشدد مذموم أو تساهل وتفريط، فهذا الاتجاه هو الاتجاه السليم الذي تحتاج إليه أمتنا، وهو الذي يمثل بحق وسطية الإسلام بين الأديان، ووسطية أمتنا بين الأمم.

٢) **العمل بالرخص[2] في محلها:** على المسلم عند الأخذ بالرخصة أن لا ينسى الأخذ بالعزيمة، بل يبقى في قلب الآخذ كيف يسر الله عليه بسبب العذر الذي حدث له، ومهمة من يفتي الناس أن يبصر المستفتي بالحكم الأصلي الثابت عزيمة، وكيف يتغير ليناسب هذا العذر رحمة من الله سبحانه، وأن تكون فتواه موافقة للأصل الذي جاءت عليه أحكام الشريعة، فيفتي بالعزيمة، فإن كان في المسألة من الظروف والأحوال الطارئة والحقيقية الموجبة للترخيص الشرعي فهنا ينبغي له إعمال الرخصة ما دام توفر محلها، فعن ابن عمر ﵄ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله ﷿ يحب أن تُؤتى رُخصه، كما يكرَه أن تُؤتى معاصيه**»[3]، ومعرفة الرخص وما يقابلها من عزيمة في كل أمر لاتباع ما يناسب من العمل، أمر ضروري أكده الإمام الشاطبي إذ يقول في فصل الوسطية في الفتوى: «فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص في الفُتيا بإطلاق مضادًّا للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضادٌّ له أيضًا، وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد، فلا يجعل بينهما وسطًا، وهذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأُمُّ الكتاب»[4]. وما نشاهده من بعض المفتين في عصرنا حين يعمدون للإفتاء بالأخف والأسهل من الأقوال، وقد يكون قصدهم ونيتهم

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (٣/ ١١).

(٢) **الرخصة**: هي الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر. ينظر: الموافقات للشاطبي (١/ ٤٦٦).

(٣) أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، جماع أبواب صلاة المسافر والجمع في السفر، باب كراهية ترك التقصير (٣/ ٢٠٠/ ٥٤١٦)، وقال النووي في "خلاصة الأحكام" (٢/ ٧٢٩): «رواه البيهقي بإسناد جيد».

(٤) الموافقات للشاطبي (٥/ ٢٧٨).

حسنة في التيسير ورفع الحرج عن الناس وترغيبهم في الدين، إلا أن مسلكهم الذي سلكوه لتحقيق ذلك القصد هو مسلك خاطئ نفر منه العلماء قديمًا وحديثًا.

٣) **العلم بمآلات الفتوى**[١]: يجب على المفتي أن ينظر في مآل الفعل المستفتى فيه، مع مراعاة ما سيؤول إليه الحكم الذي يصل إليه فيه، فهو أمر مطلوب ومقصود شرعًا، يقول الإمام الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»[٢].

٤) **مراعاة حال المستفتي**: إن ما يجب على المفتي عمله عند الفتوى أن ينظر في حال من يفتيه وواقعه، وأن يدرس المسألة محل الفتوى دراسة عميقة مستفيضة، فيسير في نظره نحو الوسط المطلوب باعتدال لا إفراط فيه نحو التشدد، ولا تفريط فيه نحو التساهل وفق مقتضى الأدلة الشرعية وأصول الفُتيا، فإهمال المفتي لبحث واقع المستفتي وحاله وعدم تنبهه؛ لذلك قد يؤدي إلى إنزال الفتوى بشكل غير مناسب، فيجد المتساهل فيها ما يزيده انحلالًا وتفريطًا، أو يجد المتشدد فيها ما يدفعه للغلو والتعنت، مما يثمر عن ذلك غياب النهج الوسطي المنشود[٣]. وهذا ما أكده الشاطبي فقال: «النظر فيما يصلح لكل مكلف في نفسه

---

(١) **مآلات الفتوى**: هي النظر فيما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحسبان عند الحكم والفتوى. ينظر: قاعدة اعتبار المآلات وأثرها في الفتوى لإبراهيم الهامل (رسالة ماجستير) (ص١٨).

(٢) الموافقات للشاطبي (٥/ ١٧٨).

(٣) الفتيا المعاصرة لخالد بن عبد الله المزيني (ص٥٤٧).

بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد»[1].

٥) **مراعاة تغير الزمان والمكان عند الفتوى**[2]: إن الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للتطابق مع مختلف الأحوال إذ تساير أحكامها مختلف المستجدَّات دون حرج ولا مشقَّة ولا عسر، وعندما نقول: إن الفتوى تتغير، فليس المعنى، أنَّ أحكام الشريعة كلها قابلة للتغيّر؛ لأن أحكام الشريعة؛ منها ما هو ثابت دائم لا مجال فيه للتغير والاختلاف، مهما تغيّرت الظروف والأحوال، كوجوب الواجبات، والحدود المقررة بالشرع على الجرائم.. ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. ومنها: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له، زمانًا ومكانًا، وحالًا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإنّ الشرع ينوِّع فيها بحسب المصلحة، وهذا يدلّ على مرونة الشريعة وسعتها؛ لذلك كان لزامًا على من يتصدى للفتوى أن يفهم أن من مقاصد هذه الشريعة أن أحكامها تشرع لِحِكَم ومعاني ينبغي تنزيلها على أحوال الناس، التي قد تتبدل وتتغير بتغير عوائدهم وظروفهم.

وقد عقد ابن القيم فصلًا في كتابه إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين عن تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، بيّن فيه أن الشريعة بُنيت على الحكم ومصالح العباد، وأن الجهل بهذا الأمر أوقع غلطًا عظيمًا في الشريعة أوجب الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ثم ضرب أمثلة على ذلك[3].

ومما يجب الإشارة إليه إن المقصود بتغير الأحكام تبعًا لتغير الزمان والمكان، هو الأحكام المبنية على عرف أو عادة فتُغَيَّر تبعًا لتغيرها، وإلا فالأحكام في الأصل تتغير بحسب وجود عللها أو غيابها.

---

(١) الموافقات للشاطبي (٥/ ٢٥).

(٢) ينظر: الفروق للقرافي (١/ ٤٥)؛ إعلام الموقعين لابن القيم الجوزية (٤/ ٣٣٧).

(٣) إعلام الموقعين لابن القيم (٤/ ٣٣٧).

# المبحث الرابع

## شذوذ الفتوى[1] عن الوسطية، أسبابها، وآثارها

الشذوذ في الفتوى له مفاسد جسيمة، وأخطار عظيمة، والمتتبع الراصد بعين الحقيقة لواقع الفتوى المعاصرة يلاحظ تخبطًا كبيرًا وتضاربًا في الفتاوى المتعلقة بشئون الناس في أمور العقيدة والعبادات والمعاملات، فيدلس على المتلقين دينهم ويهدد أمنهم، من خلال التغرير بهم وتحريضهم على الإفساد، وإعطائه صبغة شرعية في ظل استمرار سكوت العلماء، وتضخيم وسائل الإعلام، وذلك يعود لأسباب عديدة يمكن إجمالها بالآتي:

١) **تصدّر من ليس أهلًا للفتوى**[2]: لما كانت الفُتيا خبرًا عن الله وتوقيعًا عنه تعالى فلا بد للمتصدر لها من شروط تتحقق فيه؛ ليكون أهلًا للقيام بهذه المهمة العظيمة التي تولاها الله بنفسه، يقول ابن القيم: «فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعدّ له عدته، وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدع به»[3].

فمرتبة الاجتهاد مرتبة عظيمة لا يبلغها إلا من تبحر في العلم، ووسم نفسه بآدابه، وأخذ فقهه من أفواه العلماء، وتكون حاله في معرفته بالفقه ظاهرة، وفي الاعتناء به وصرف الاهتمام إليه معلومة[4].

أما من كان دون ذلك من طلبة العلم الشرعي فينبغي له "أن يقصد من الفقهاء من اشتهر بالديانة، وعرف بالستر والصيانة"[5]، فالحاجة إلى الاجتهاد حاجة دائمة، ما دامت وقائع الحياة تتجدد، وأحوال

---

(١) **الشذوذ في الفتوى**: هو مفارقة الجماعة في حكم فرعي تبين قطعًا مخالفته للمشهور أو الراجح أو الصحيح أو الضعيف أو المرجوح. ينظر: الفتاوى الشاذة وأثرها على المجتمع (بحث مقدم للمؤتمر العلمي الفتوى واستشراق المستقبل) د/ جمال شعبان حسين علي (١/ ٩٢٣).

(٢) الفتيا المعاصرة لخالد بن عبد الله المزيني (ص٤٢٤).

(٣) إعلام الموقعين لابن القيم (١/ ٩).

(٤) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٩١).

(٥) المصدر السابق.

المجتمع تتغير وتتطور، وما دامت شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، وحاكمة في كل أمر من أمور الإنسان؛ إذ أفرز واقعنا المعاصر تغيرات هائلة في المجتمع الإسلامي، ونقلة نوعية في مجالات التطور التكنولوجي والصناعي، مما أسهم في حدوث وقائع ونوازل جديدة لم تعرف في عصور السلف الماضية، فوجب قيام أهل العلم بدورهم في الاجتهاد، واستفراغ الجهد في بحث تلك الوقائع واستنباط الأحكام لها، مع مراعاة اختلاف ظروف الزمان والمكان وتغير واقع الناس وأحوالهم وعوائدهم.

وما زال العلماء في كل عصر يشكون تسلط من لم يتأهل على الفتيا، وهو ما أبكى ربيعة بن أبي عبد الرحمن – شيخ الإمام مالك – ولما سُئل: ما يبكيك؟ قال: «استُفتى من لا علم له، وظهر في الإسلام أمر عظيم»، وقال: «ولبعض من يفتى هاهنا أحق بالسجن من السّراق»[1]، وقد علق ابن القيم على قول ربيعة بقول بعض العلماء: «فكيف لو رأى ربيعة زماننا، وإقدام من لا علم عنده على الفتيا، وتوثبه عليها، ومدّ باع التكليف إليها، وتسلقه بالجهل والجرأة عليها مع قلة الخبرة، وسوء السيرة، وشؤم السريرة، وهو بين أهل العلم منكر أو غريب، فليس له في معرفة الكتاب والسنة وآثار السلف نصيب»[2].

ولعل مما يؤسف له قيام كثير من غير المتنسبين لهذا الشأن بالدخول فيه بالرغم من أن غالبيتهم غير مختص بالعلم الشرعي، مستندين في ذلك إلى دعاوى الإصلاح والتجديد ومواكبة أحكام الدين للعصر وتوافقه مع روح الشريعة ومقاصدها، بل تجاوز البعض فنادى بأن يكون الاجتهاد من حق كل فرد في الأمة وأن لا يقتصر على طبقة الفقهاء.

٢) **التسرع في الفتوى**: إن التعجل في إصدار الفتوى مدخل من مداخل الشيطان، يقع به الكثير ممن يتصدر الفتوى، وقد ذم السلف التسرع في الفتوى، فقال ابن القيم: «كان السلف من الصحابة والتابعين يكرهون التسرع في الفتوى، ويود كل واحد منهم أن يكفيه إياها غيره، فإذا رأى بها قد تعينت عليه بذل اجتهاده في معرفة حكمها من الكتاب والسنة أو قول الخلفاء الراشدين ثم أفتى»[3].

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (٤/ ١٥٩).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٧).

٣) **اتباع الهوى**: من أخطر أسباب الشذوذ هو اتباع المفتي لهوى نفسه أو لهوى غيره، وما ذلك إلا لغياب الوعي لدى عددٍ من المتصدّرين للفتوى في عصرنا بأهمية الفتوى وعظم شأنها وجليل مكانتها، فتراهم يسارعون فيها ويتدافعون إليها وكأنها مغنم لا مغرم، متناسين كراهة الإقدام على الفتوى والمسارعة والتساهل فيها دون تثبت، وما يجرّه ذلك من فسادٍ عظيم يلحق بالأمة في أمور دينها ودنياها[1]، كما أن بعضهم يتبع الهوى طمعًا في مال، أو إرضاء لذي نفوذ وسلطة، أو سعيًا منه للشهرة والظهور.. ونحو ذلك من الشهوات والأهواء، يقول الشاطبي: «واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة»[2].

٤) **غياب اتجاه الوسطية في الفتوى**: الوسطية هي الاتجاه المنضبط بالضوابط الشرعية المعتبرة، مما استلزم معه بروز اتجاهين متطرفين هما: اتجاه التشدد والإفراط، واتجاه التساهل والتفريط اللذين إفرزًا نتائج سلبية في شأن المفتي والمستفتي على حدٍ سواء.

ومن صور البعد عن منهج الوسطية في الفتوى هو تتبع الرخص وقد سبق توضيحه عند الكلام عن ضوابط الوسطية، وذلك بالنظر في أحكام المذاهب المختلفة ما يسهل على النفس، وقد حذر علماء السلف من تتبع الرخص وزلات العلماء، وشواذ المسائل، وغريب الأقوال، وأنكروا على من يسلك هذا المسلك، سواء أكان ذلك لنفسه أم لإفتاء غيره، يقول الشاطبي: «تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى؛ فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه»[3].

ومن صور البعد عن الوسطية تتبع الحيل، والمراد هنا هو حرمة تتبع الحيل الممنوعة والمحرمة، أو التي قصد بها التوصل إلى إبطال حكم شرعي، وتحويله إلى حكم آخر غير المقصود، وعقد ابن القيم فصلًا أسماه – تحريم الحيل– ونقل فيه عن الخطابي قوله: «بطلان كل حيلة يحتال بها المتوسل إلى المحرم؛ فإنه لا يتغير حكمه بتغير هيئته وتبديل اسمه»[4].

---

(١) ينظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ٣٤٩).

(٢) الموافقات للشاطبي (١/ ٥١٠).

(٣) المصدر السابق (٥/ ٩٩).

(٤) إعلام الموقعين لابن القيم (٣/ ٩١).

ومما سبق.. يمكن القول أن الفتاوى الشاذة إذا وجدت أحدثت أثرًا بالغًا وبينًا في جسامته وخطورته على المجتمع، وفيما يلي بيان لأهم آثار الفتاوى الشاذة على المجتمع:

١. **حصول البلبلة والحيرة بين المسلمين:** فإن الفتوى الشاذة قد يكون لها تأثير واسع في المجتمع، بحيث لا يمكن أن يزول بسهولة، فسرعان ما تنتشر كما هو واقع في بعض مجتمعاتنا، فعلى المفتي أن يراعي الواقع المعتبر الذي لا يخالف أسس الإسلام ومبادئه، أما الواقع الذي ينحرف عن الإسلام، ويتحدى أحكامه وتعاليمه، فعلى المفتي أن يجابهه ليقضي عليه، وبالتالي لا يقع المستفتي في حيرة من أمره بسبب تضارب الفتاوى في حكم المسألة، كما هو حالنا اليوم في كثير من الفتاوى المتناثرة في البرامج الإعلامية، وما يتناوله الناس عن طريق القنوات الفضائية، فهؤلاء أحدثوا من الحيرة للناس والتشكيك في الأحكام الشرعية أكثر مما ينفعون به الناس في بقية فروع الدين[١].

٢. **اهتزاز الثقة في رجال الدين والتشكيك في قدراتهم ونزاهتهم:** فمن آثار الفتاوى الشاذة كذلك أثر الفتوى على المفتين من الذين يبيعون آخرتهم بدنيا غيرهم بسبب خيانتهم في الدين، وقد أخبر النبي ﷺ أن من أشراط الساعة تصدي الأصاغر للفتوى؛ لأن العلماء إذا ماتوا، أو غابوا، أو غُيبوا عن الساحة لأي سبب من الأسباب، رجع الناس إلى رءوس جهال، كما قال ﷺ: «**إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالمًا اتخذ الناس رءوسًا جهالًا، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا**»[٢]، كذلك فإن الفتاوى الشاذة والآراء الغريبة إذا دست في حياة الأمة أدت بالضرورة إلى تشويه صورة الدين وأهله في نظر المجتمع، وعندها تقل المهابة لله في نفوس الناس، ويضعف أثر أهل الدين كذلك في نفوسهم، ويصبح الحال مشوهًا، ويقع الناس في حيرة شديدة فيمن يسألون ومن يستفتون، ويؤدي هذا بالضرورة إلى ذهاب هيبة العلماء والتشكيك في قدراتهم العلمية، وعدم الأخذ بأقوالهم، وتقل

---

(١) الفتاوى الشاذة وأثرها على المجتمع (بحث مقدم للمؤتمر العلمي الفتوى واستشراق المستقبل) د/ جمال شعبان حسين علي (١/ ٩٤٥).

(٢) صحيح البخاري واللفظ له، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم (١/ ٣١/ ١٠٠)؛ صحيح مسلم، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان (٤/ ٢٠٥٨/ ٢٦٧٣).

الثقة بهم إن لم تنعدم، فيكثر الجهل ويقل العلم، ويعيش المجتمع في فوضى دينية، ويقل الالتزام الشرعي، وتضيع الحقوق والواجبات بين الناس[1].

## نماذج تطبيقية للفتاوى الشاذة:

لقد اقتصرت في هذا الموضع على ذلك ذكر نموذجين من الفتاوى التي شذت عن مسلك الوسطية والاعتدال وأثرت في أمن المجتمع والفرد، وأنا هنا لست بصدد استقصاء الفتاوى الشاذة التي تخالف النصوص القطعية من المفتين في العصر الحاضر بصفتهم الفردية لغرض الطعن بهم، فكلنا يخطئ ويصيب إنما اخترت الفتاوى التي ذاع صيتها وانتشرت بشكل ملحوظ بين المسلمين، وكان لها الأثر البالغ على أمن الناس:

- **المسألة الأولى/ حكم العمليات الاستشهادية:**

**سؤال:** عن حكم العمليات الاستشهادية التي يقوم المجاهدون في فلسطين والشيشان وغيرهما من بلاد المسلمين، وهل يعدّ هذا الفعل من الانتحار؟

**فأجاب الشيخ حمود بن علاء الشعيبي**[2]: «إن العمليات الاستشهادية المذكورة عمل مشروع وهي من الجهاد في سبيل الله». واستدل على ذلك بأدلة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ﴾[3]، ثم عقب على استدلاله قائلًا، لما لها من النكاية وإيقاع الإصابات بهم من قتل أو جرح، ولما فيها من بث الرعب والقلق والهلع فيهم، ولما فيها من تجرئة المسلمين عليهم وتقوية قلوبهم وكسر قلوب الأعداء والإثخان فيهم، ولما فيها من التنكيل والإغاظة والتوهين لأعداء المسلمين وغير ذلك من المصالح الجهادية، كما أن هذه العمليات لا يمكن ربطها

---

(١) الفتاوى الشاذة وأثرها على المجتمع (بحث مقدم للمؤتمر العلمي الفتوى واستشراق المستقبل) د/ جمال شعبان حسين علي (١/ ٩٤٦).

(٢) فتوى للشيخ حمود بن علاء الشعيبي، بتاريخ ٢صفر١٤٢٢هـ. ينظر: الموقع الرسمي للشيخ حمود بن علاء الشعيبي (الصفحة الرئيسية) – فتاوى: http://www.al-oglaa.com

(٣) سورة التوبة، جزء من الآية (١١١).

بالانتحار المحرم شرعًا، فقتل النفس المحرم يعدّ فعله عدوانًا وظلمًا وطلبًا للموت للتخلص من متاعب الحياة، أما من ألقى نفسه بساحة الجهاد لينال من أعداء الله ودفاعًا عن دينه، فهذا هدفه إعلاء كلمة الله وإذلال الكفار وبث الرعب فيهم، ولم يكن غرضه قتل نفسه، ومن العلماء الذين ذهبوا إلى جواز هذه العمليات عبد الله بن منيع، والقرضاوي، وسلمان العودة، غيرهم[1].

**التعليق**: يلاحظ من هذه الفتوى التعميم والإطلاق في جواز ما يسمى بالعمليات الاستشهادية، مع ما في ذلك من مخالفة لما ورد من نصوص ثابتة ومحكمة في النهي الصريح عن قتل النفس وعدم جواز ذلك. كما أن فتاوى الكثير من أهل العلم التي وقفت عليها؛ أمثال: عبد العزيز بن باز، وابن عثيمين، وصالح الفوزان، وعبد العزيز آل الشيخ وغيرهم[2]، تنص على عدم جواز هذه العمليات لما فيها من مخالفة صريحة للنصوص الدالة على عدم مشروعية هذا العمل.

وسأورد فتوى ابن العثيمين[3] **على سبيل المثال** لا الحصر، فأجاب رَحِمَهُ اللَّهُ: «نرى أن العمليات الانتحارية التي يتيقن الإنسان أنه يموت فيها حرام»، مستدلًا بأدلة من الكتاب كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[4]، ثم عقب على استدلاله قائلًا بأن المنتحر قاتل لنفسه مُستحق لأن يُعذب في جهنم بما قتل نفسه به كما جاءت به السنة[5]، ثم إن الغالب أن الضرر الحاصل بهذه الأعمال الانتحارية أكثر من النفع، فالعدو ينتقم بأكثر، ويحصل على تعاطف دولي واسع، والمنتحر يشوه سمعة المسلمين ويُحدث كراهية الشعوب لهم. يضاف لذلك أن هذه لو الفتوى استغلت من قبل من يقومون بالعمليات التخريبية في البلدان الإسلامية تحت ستار الجهاد، إذ جعلوا منها مستندًا لإضفاء الشرعية على ما

---

(١) العمليات الانتحارية لخالد بن عبد العزيز القواز (ص١٠٨).

(٢) المصدر السابق (ص١٠٠).

(٣) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن العثيمين (٢٥/ ٣٥٨–٣٦١).

(٤) سورة النساء، جزء من الآية (٢٩).

(٥) يشير بذلك إلى الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه (١/ ١٠٣/ ١٠٩).

يقومون به من أعمال، ومحاولة إحداث المقاربة والقياس بين ما يقومون به من أعمال، وما تتضمنه الفتوى من أحكام.

وعليه.. فإني أرى – والله أعلم – أن القول بالجواز، فيه بعد عن مسلك الوسطية في الفتوى الملتزم بما جاءت به الأدلة الشرعية الصريحة وعدم تجاوزها إلى غيرها، والقول بحظر العمليات الانتحارية غير المنضبطة أقرب إلى الصواب، وذلك لرجحان كفة الأدلة التي أخذ بها القائلون بالحظر عندي؛ ولأننا إذا سألنا من يعيش الظروف التي نتجت عنها هكذا عمليات لكان هذا جوابه:

فأنا أعيش في العراق ومررت بالكثير، وشاهدت وسمعت أكثر عن العمليات التفجيرية ضد الاحتلال الأمريكي، نعم كانت تُوقع الخسائر بين صفوف المحتل، وتُدخل الرعب بين عناصره وهذه مصلحة لا ينكرها أحد، لكن يقابلها مفسدة أعظم هي الخوف الذي يعيشه مواطنو هذه البقعة التي حدثت فيها العملية، إذ يفزع جنود المحتل إلى إطلاق النار في كل مكان خوفًا وغضبًا، ومن ثم البحث في بيوت المسلمين وانتهاك حرماتها بحثًا عن الرجال من مختلف الفئات العمرية لاعتقالهم، وزجهم في سجونه انتقامًا وحقدًا، وإبقاءهم في السجون لسنوات عديدة، أو قتلهم دون رحمة.

أضف إلى ذلك ما تسببه هذه التفجيرات من إزهاق لأرواح الأبرياء، ومنهم أطفال وشيوخ ونساء، وهذه نفوس معصومة الدم شرعًا، كذلك ما تسببه من هدم للبيوت، وهذا مما أُجمع على تحريمه، فالمسلم معصوم المال والدم والعرض، إلا بحق الإسلام، ومن ذلك يُعلم أن مثل هذه العمليات تسببت في مهلكة المسلمين أكثر مما أصابت من غير المسلمين وهذا غير جائر بحال؛ لذلك وجب أن تكون هذه العمليات تحت راية الإمام وبإذنه لا أن تكون بيد فئة لا تقدر العواقب، يقول ابن قدامة: «وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك»[1].

كذلك إن هذه التفجيرات تزعزع الأمن والاستقرار، وتنزع الطمأنينة والهدوء، وتثير الرعب والفزع بين الناس، ولو استحكمت هذه الفتن، لما أُقيمت شعائر الله، ولا نصر مظلوم، ولا أمن أحد على نفسه وماله ونسائه وأولاده، كما حدث ولا زال يحدث عندنا في العراق وغيره.

---

(١) المغني لابن قدامة (٩/ ٢٠٢).

- **المسألة الثانية/ التكفير:**

**سؤال:** من الذي يحق له فقط تكفير المعين؟ وهل يجوز للإنسان العادي أن يكفر معينًا وقع منه الكفر البواح، خاصة إذا كان مدركًا لأحكام التكفير وموانعه المعتبرة، أو يقال له: لا تفعل ذلك، ودع ذلك للقاضي أو المفتي أو العالم المتبوع؟

**أفتى بالإجابة عن هذا السؤال الشيخ علي خضير الخضير**(١): «كما ذكرت، فالإنسان العادي – المدرك لأحكام التكفير وموانعه المعتبرة – له أن يكفر، وهذا ما جرى عليه العمل منذ عهد النبي ﷺ إلى وقتنا الحاضر، أما من لا يعرف ذلك، فلا يجوز له الإقدام على ذلك، لحديث: «**إذا قال الرجل لأخيه يا كافر، فقد باء به أحدهما**»(٢)، وليس التكفير من خصائص القاضي أو المفتي أو العالم المتبوع، فهذا خطأ».

**التعليق:** اشتملت الفتوى على أنّ للفرد العادي إطلاق حكم التكفير على المعيّن ما دام عارفًا لأحكام التكفير وموانعه، ولا شك أنّ الحكم على معين بالكفر من غير ضوابط خطير جدًا، لما يستتبعه من أحكام دنيوية وأخروية، ولهذا كان السلف رغم تكفيرهم لبعض الطوائف يتحرزون أشدّ التحرز من إنزال هذا الحكم على أفرادها، ولأن أخطأ العالم في عدم تكفير معين خير له من تكفير من لا يكفر، يقول ابن الوزير بعد أن ذكر عدم تكفير جمهور العلماء للخوارج: «فإذا تورع الجمهور من تكفير من اقتضت النصوص كفره، فكيف لا يكون الورع أشد من تكفير من لم يرد في كفره نص واحد، فاعتبر تورع الجمهور هنا، وتعلم الورع منهم في ذلك»(٣).

وقد وجه هذا السؤال إلى الهيئة العامة للشئون الإسلامية والأوقاف بدولة الإمارات العربية المتحدة، وقد جاء الجواب كما يأتي: «إن التكفير مسألة خطيرة وأمر عظيم لا يجوز للمسلم أن يطلقه على أخيه المسلم إلا ببينة عظيمة ودليل قطعي لا شبهة فيها، ولا تأويل وهذا لا يصح إلا لذوي المكانة العلمية والمحاكم

---

(١) فتوى للشيخ علي خضير الخضير ضمن أسئلة طرحت عليه في منتدى السلفيون على النت: http://www.alsalafyoon.com

(٢) صحيح البخاري واللفظ له، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال (٨/ ٢٦/ ٦١٠٣)؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم «يا كافر» (١/ ٧٩/ ٦٠).

(٣) إيثار الحق لابن الوزير (ص٣٨٨).

الشرعية ... وعلى هذا أخي السائل لا ينبغي التهاون في هذا الأمر ولا المجازفة فيه وليتق الإنسان ربه، وليعلم أنه مسؤول عن كلامه أمام الله تعالى حتى ولو كان مازحًا ...»[1].

والفتوى هذه حرصت على لزوم منهج الوسط المتمثل في الالتزام بما دلت عليه النصوص الصريحة في هذه المسألة، والتحذير من مغبة التساهل في هذا الأمر والتجاوز فيه، والأحوط أن الحكم النهائي على المعين لا يمكن الجزم به إلا بعد التثبت والاستتابة.

وأجاب سماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ عن مسألة التكفير بقوله: «التكفير والتفسيق والتبديع والتضليل كل هذه أحكام شرعية لها آثارها العملية في ديننا، والمرجع فيها لأهل العلم الراسخين الموثوقين، وليس لكل أحد من الناس التصدي؛ لهذا الأمر فإنه أمر خطير ومزلة قدم ... وليس كل من قام بالكفر فهو كافر، أي: ليس كل من وقع في الكفر أو الفسق أو البدعة يحكم عليه بأثر ذلك من تكفير وتفسيق وتبديع، كلا بل لا بد من قيام المقتضى وانتفاء المانع، والمقتضى للتكفير أمور منها وقوع الشخص في الكفر، ومنها قيام الحجة الرسالية عليه من رجل يحسن إقامة الحجة عليه.. إلى غير ذلك، وعليه.. فالواجب على العموم كفّ ألسنتهم وعدم الخوض في هذا المرتع الوخيم، وأن يترك هذا لأهل العلم الراسخين»[2].

**تقول الباحثة**: لما كان للتكفير خطره العظيم الذي تترتب عليه أحكام كثيرة تتعلق بمن حكم عليه بالكفر في الدنيا والآخرة، وبمن له به صلة نسب ومصاهرة، فقد حذّر العلماء من الانزلاق في هذا المنحدر والاقتحام فيه، تبعًا لتحذير الشارع من ذلك، فقال ابن تيمية: «ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله ولا بخطأ أخطأ فيه كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة فإن الله تعالى قال: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾[3]، وقد ثبت في الصحيح[1] أن الله تعالى أجاب هذا الدعاء وغفر للمؤمنين

---

(١) انظر: موقع الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف بدولة الإمارات العربية المتحدة على النت: http://www.awqaf.ac .

(٢) انظر: صحيفة الشرق الأوسط، عدد (٨١٨٠) ٢٧محرم١٤٢٢هـ.

(٣) سورة البقرة، الآية (٢٨٥).

خطأهم، والخوارج المارقون الذين أمر النبي ﷺ بقتالهم، قاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أحد الخلفاء الراشدين، واتفق على قتالهم أئمة الدين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولم يكفرهم علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وغيرهما من الصحابة، بل جعلوهم مسلمين مع قتالهم ولم يقاتلهم علي حتى سفكوا الدم الحرام، وأغاروا على أموال المسلمين، فقاتلهم لدفع ظلمهم وبغيهم لا لأنهم كفار؛ ولهذا لم يَسْبِ حريمهم ولم يُغْنِم أموالهم، وإذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع لم يكفروا مع أمر الله ورسوله بقتالهم، فكيف بالطوائف المختلفين الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم؟ فلا يحل لأحد من هذه الطوائف الأخرى، ولا تستحل دمها ومالها، وإن كانت بدعة محققة، فكيف إذا كانت المكفرة لها مبتدعة أيضًا؟ وقد تكون بدعة هؤلاء أغلظ، والغالب أنهم جميعًا جهال بحقائق ما يختلفون فيه»[2].

والسنة جاءت بالنهي القاطع، والأدلة الدامغة على حرمة التعدي على المسلم وظلمه وسبه، فكيف بإخراجه من ملة الإسلام، يقول ﷺ: «**المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ...**»[3].

وقوله ﷺ: «(**سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر**»[4]، والحديث أخرجه البخاري عن أبي وائل وهو يروي الحديث عن ابن مسعود بعد أن سئل عن المرجئة[5]، إلى جانب ذلك الأحاديث الخاصة بالترهيب من

---

(١) أشار إلى الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنه، كتاب الإيمان، باب بيان قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ﴾ (١/ ١١٦/ ١٢٦).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣/ ٢٨٢).

(٣) صحيح البخاري واللفظ له، كتاب المظالم والغصب، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه (٣/ ١٢٨/ ٢٤٤٢)؛ صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (٤/ ١٩٩٦/ ٢٥٨٠).

(٤) صحيح البخاري واللفظ له، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر (١/ ١٩/ ٤٨)؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان قول النبي ﷺ: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**» (١/ ٨١/ ٦٤).

(٥) **المرجئة**: هي طائفة من مجموعة فرق لها اعتقادات معينة خالفت فيها مذهب السلف، وأشهر من نقل عنهم القول بأن الإيمان هو التصديق بالقول أو المعرفة أو الإقرار، وأن العمل ليس داخلًا في حقيقة الإيمان، ولا هو جزء منه، مع أنهم لا يغفلون منزلة العمل من الإيمان تمامًا إلا عند الجهم ومن تبعه في غلوه، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأن التصديق بالشيء والجزم به لا يدخله زيادة ولا

تكفير المسلم، كقوله ﷺ: «**من حلف بملة غير الإسلام كاذبًا فهو كما قال، ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم، ولعن المؤمن كقتله، ومن رمى مؤمنًا بكفر فهو كقتله**»[1]، وقوله ﷺ: «**أيما رجل قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما**»[2].. وغيرها. وهذه الأحاديث تدل بمجملها على إن نعت المسلم بالكفر جناية عقوبتها الإثم ورجوع كلمة الكفر على قائلها، يقول ابن عبد البر: «فالقرآن والسنة ينهيان عن تفسيق المسلم وتكفيره ببيان لا إشكال فيه ومن جهة النظر الصحيح الذي لا مدفع له أن كل من ثبت له عقد الإسلام في وقت بإجماع من المسلمين ثم أذنب ذنبًا أو تأول تأويلًا فاختلفوا بعد في خروجه من الإسلام لم يكن لاختلافهم بعد إجماعهم معنى يوجب حجة ولا يخرج من الإسلام المتفق عليه إلا باتفاق آخر أو سنة ثابتة لا معارض لها، وقد اتفق أهل السنة والجماعة وهم أهل الفقه والأثر على أن أحدًا لا يخرجه ذنبه وإن عظم من الإسلام، وخالفهم أهل البدع، فالواجب في النظر أن لا يكفر إلا إن اتفق الجميع على تكفيره أو قام على تكفيره دليل لا مدفع له من كتاب أوسنة»[3].

لذلك لا يجوز أن يتصدى لهذه المسألة الكبيرة والخطيرة إلا العلماء فهم ورثة الأنبياء، ولا يكون الحكم على شخص بالكفر إلا من أهل العلم الموثوقين والمعتبرين، الذين يفهمون الشرع حق فهمه وتلقوا علمهم من أهله، وإن القول بحق آحاد الناس بإطلاق هذا الحكم فيه تساهل كبير في هذه المسألة الخطيرة، يقول ابن حجر الهيتمي: «ينبغي للمفتي أن يحتاط في التكفير ما أمكنه لعظيم خطره وغلبة عدم قصده سيما من العوام، وما زال أئمتنا – يعني الشافعية – على ذلك قديمًا وحديثًا»[4].

---

نقصان، وأن أصحاب المعاصي مؤمنون كاملو الإيمان بكمال تصديقهم، وأنهم حتمًا لا يدخلون النار في الآخرة، ولهم اعتقادات أخرى. ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/ ١٠٧).

(١) صحيح البخاري، كتاب الآداب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال (٨/ ٢٦/ ٦١٠٥).

(٢) صحيح البخاري واللفظ له، كتاب الآداب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال (٨/ ٢٦/ ٦١٠٤)؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم «يا كافر» (١/ ٧٩/ ٦٠).

(٣) التمهيد لابن عبد البر (١٧/ ٢١).

(٤) تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي (٩/ ٨٨).

وقد يجرُّ إعمال هذه الفتوى وما شابهها إلى الجرأة في تكفير الناس والمجتمعات، وما يترتب على ذلك من أعمال تخريب وتفجير وتقتيل وتشريد وإزهاق للأرواح وإنفاق للأموال واضطراب في أمن الأمة، يقول ابن تيمية: «وليس لأحد أن يُكَفِّر أحدًا من المسلمين - وإن أخطأ وغلط - حتى تُقام عليه الحجة، وتُبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين لم يُزَل ذلك عنه بالشك؛ بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة ... وإذا تبين ذلك فأعلم أن مسائل التكفير والتفسيق هي من مسائل الأسماء والأحكام التي يتعلق بها الوعد والوعيد في الدار الآخرة، وتتعلق بها الموالاة والمعاداة والقتل والعصمة وغير ذلك في الدار الدنيا»[1].

ثم إن سلمنا بأن للفرد العادي إطلاق حكم التكفير، فما هو الضابط الصحيح لهذا الأمر والذي ينتفي معه كل لبس؟ ومن الذي يقرر أن هذا الشخص أو ذاك أهل لإطلاق حكم التكفير؟

إن القول بأن لآحاد الناس الحكم بالتكفير منزلق خطير، وفيه إهمال للنصوص الشرعية التي حذّرت من الخوض في هذه المسألة وما يترتب عليها من آثار؛ ولذا فإن العلماء الموثوقين هم وحدهم من لهم الخوض في مثل هذه الأحكام الخطيرة التي قد تُخرج الإنسان إن وقعت من دائرة الإسلام، والأصوب والأحوط أن تترك مسألة تكفير المعيّن للقضاء؛ لأنه الجهة التي يُمكنها التثبت والاستتابة.

مما سبق نستطيع القول بأن الأمن والاستقرار في أي مجتمع مقرون أشد الاقتران بأخذ هذا المجتمع بمبدأ الوسطية والاعتدال، وابتعاده عن الغلو في الدين أو التفريط فيه، فما من مجتمع فشا فيه الغلو أو التفريط في أمور الدين، إلا وتعكر الأمن فيه وتزعزعت دعائمه وأصبح الناس فيه غير آمنين على دينهم وأنفسهم وأموالهم .. فلنأخذ بمبدأ الوسطية والاعتدال في شؤون حياتنا لننعم بنعمة الأمن والاستقرار والتقدم والرخاء.

*****

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٢/ ٤٦٦-٤٦٨).

# الخاتمة

وهكذا نكون قد وصلنا إلى نهاية المطاف، وبعد حمد الله تعالى نجني ثمار هذا البحث؛

**ونذكر أهم النتائج:**

- إن الوسطية من أهم خصائص الدين الإسلامي وسماته الثابتة بالنصوص الشرعية، ويتأكد الأخذ بها وإعمالها في حق المفتي كونه المبين للأحكام الشرعية، وإليه يرجع المسلمون لمعرفة الحكم وبيان الحق.
- إن للفتوى مكانة عظيمة ومنزلة مرموقة وجليلة إذ أضافها المولى ﷻ إلى نفسه وأسندها إلى ذاته، وكان رسوله الكريم ﷺ أول من قام بهذا المنصب، ومن بعده علماء الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام الذين حفظوا للفتوى مكانتها، وتورعوا عن الإقدام عليها والتسرع فيها رغم أهليتهم وتقواهم.
- التحذير من الفتاوى التي لا تستند إلى دليل شرعي معتمد.
- غياب اتجاه الوسطية في الفتوى، برز عنه اتجاهان متطرفان هما: اتجاه التشدد والإفراط، واتجاه التساهل والتفريط، اللذان أفرزا نتائج سلبية في شأن المفتي والمستفتي على حدٍّ سواء.
- الأمن مطلب شرعي وعطاء رباني، امتن الله به على عباده، وتحقيق هذا الأمن هو مسؤولية مشتركة تقع على جميع أفراد الأمة، وإن من أعظم أسباب حفظ الأمن بعد الإيمان بالله، والتزام منهج الوسطية في تطبيق شرعه.
- إن العمليات الانتحارية التي تهدف إلى التخريب والإفساد، ويتم تنفيذها من قبل الجماعات المتطرفة دون وجه حق، سواء ما ارتكب منها داخل البلاد الإسلامية أو خارجها، ليست إلا مفتاح ضرّ على الأمة الإسلامية، بتنفيرها من هذا الدين الحنيف وتشويه صورته السمحة، وإعمال الفرقة والاختلاف بين أهله، وإعطاء الفرصة لكل حاقد متربص للنيل منه.
- الأصل في المسلم العدالة، ولا يخرج من ملة الإسلام إلا بدليل شرعي، ولا يجوز الإقدام على التكفير إلا من عالم معتبر مأمون مشهور بالعلم والورع والصدق، وبدليل شرعي ثابت.

**التوصيات:**

- النظر بجدية في مسألة تقنين الفتوى في أشخاص معينين ممن يرى أهل العلم والفقه أنهم تأهلوا بما لديهم من العلم الشرعي والملكة الفقهية للجلوس للفتوى، وأن يكونوا تحت مظلة هيئات ودور الفتوى وإشرافها المباشر؛ لأن في ذلك درءًا لشر من يتصدى للفتوى وهو ليس من أهلها، كما أن ذلك جزء من المعالجة الفعلية لمشكلة تضارب الفتوى في عصرنا.

- الأخذ بمشورة أصحاب التخصصات العلمية ورأيهم فيما يجدّ من وقائع ونوازل لها ارتباط بتخصصهم، حتى يكون لدى المفتي تصور ورؤية جلية للمسألة فيوفق – بإذن الله – إلى إصابة الحق.

- ضرورة تفعيل التعاون بين هيئات ودور الفتوى في العالم الإسلامي وتعزيزه، والتنسيق الدائم والمشترك فيما يتعلق بالوقائع والنوازل التي تهمّ الأمة قاطبة، مع مراعاة خصوصية كل مجتمع فيما يخص الفتوى الفردية.

- أن تقوم مؤسسات الإفتاء في العالم الإسلامي برصد الانحرافات الفكرية الواقعة والمتوقعة وإصدار فتاوى تعالج ما وقع، وتضع سبل الوقاية مما يُتوقع.

*****

# المصادر

**أولًا/ القرآن الكريم.**

**ثانيًا/ المراجع والمصادر:**


١. أثر الفتوى في تأكيد وسطية الأمة – الشيخ عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين، مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٨٨) (رجب–شوال ١٤٣٠هـ).

٢. الاجتهاد في الإسلام، أصوله، أحكامه، آفاقه – د/ نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

٣. الاعتصام - إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان - السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع - السعودية، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ).

٥. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب – بيروت - لبنان، الطبعة السابعة (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

٦. إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد - ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي (ت٨٤٠هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية (١٩٨٧م).

٧. التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) - محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (ت١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر – تونس (١٩٨٤هـ).

٨. تحفة المحتاج في شرح المنهاج - أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر (لصاحبها مصطفى محمد) (١٣٥٧هـ/ ١٩٨٣م).

٩. التعريفات - علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت – لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

١٠. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد - أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب (١٣٨٧هـ).

١١. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان - عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت١٣٧٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

١٢. جامع البيان في تأويل القرآن - محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

١٣. خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: حسين إسماعيل الجمل، مؤسسة الرسالة – بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

١٤. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته (رسالة دكتوراه) - إعداد: صالح بن عبد الله بن حميد، إشراف: د/ أحمد فهمي أبو سنة، فرع الفقه والأصول - قسم الدراسات الشرعية - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى.

١٥. سنن ابن ماجه [وماجه اسم أبيه يزيد] - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

١٦. السنن الكبرى - أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

١٧. شرح مختصر خليل للخرشي - محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (ت١١٠١هـ)، دار الفكر للطباعة – بيروت، بدون طبعة وتاريخ.

١٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية - أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الرابعة (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

١٩. صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه - محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ).

٢٠. صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ - مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٢١. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي- أبو عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحرّاني الحنبلي (ت٦٩٥هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثالثة (١٣٩٧هـ).

٢٢. الصلاة وأحكام تاركها – محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، مكتبة الثقافة – المدينة المنورة، بدون تاريخ.

٢٣. العمليات الانتحارية وصلتها بالاستشهاد (دراسة تأصيلية مقارنة) (رسالة ماجستير) – إعداد: خالد بن عبد العزيز القواز، إشراف: د/ محمد المدني بوساق، تخصص التشريع الجنائي الإسلامي – قسم العدالة الجنائية – كلية الدراسات العليا – جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية (٢٠٠٩م).

٢٤. الفتاوى الشاذة وأثرها على المجتمع (دراسة فقهية تطبيقية) (بحث مقدم للمؤتمر العلمي "الفتوى واستشراق المستقبل") – إعداد: جمال شعبان حسين علي، ضمن بحوث مؤتمر "الفتوى واستشراق المستقبل"، الذي تنظمه جامعة القصيم، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الأزهر (٢٠-٢١يناير١٤٣٥هـ).

٢٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري – زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السَلامي، الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية – المدينة النبوية، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

٢٦. الفتوى: أهميتها، ضوابطها، آثارها – عبد الرحمن بن محمد الدخيل (بحث مقدم لنيل جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، الدورة الثالثة)، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

٢٧. الفتيا المعاصرة (دراسة تأصيلية تطبيقية في ضوء السياسة الشرعية) (أطروحة دكتوراه منشورة) – إعداد: د/ خالد بن عبد الله بن علي المزيني، دار ابن الجوزي – السعودية، الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ).

٢٨. الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي (ت٦٨٤هـ)، عالم الكتب، بدون تاريخ.

٢٩. الفصل في الملل والأهواء والنحل- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي – القاهرة.

٣٠. الفقيه و المتفقه – أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي – السعودية، الطبعة الثانية (١٤٢١هـ).

٣١. فيض القدير شرح الجامع الصغير- زين الدين محمد المدعو بعبد الرءوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة الأولى (١٣٥٦هـ).

٣٢. قاعدة اعتبار المآلات وأثرها في الفتوى (دراسة تأصيلية تطبيقية) (رسالة ماجستير) – إعداد: إبراهيم الهامل، إشراف: أ/ عبد القادر مهاوات، تخصص الفقه وأصوله - شعبة العلوم الإسلامية - قسم العلوم الإنسانية - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الشهيد حمه لخضر (جامعة الوادي) (٢٠١٤-٢٠١٥م).

٣٣. القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير - عبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).

٣٤. لسان العرب - محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة (١٤١٤هـ).

٣٥. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية - أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي أبو البقاء الحنفي (ت١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت.

٣٦. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي - القاهرة (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

٣٧. مجمل اللغة لابن فارس - أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين (ت٣٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

٣٨. مجموع الفتاوى - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

٣٩. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت١٤٢١هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، الطبعة الأخيرة (١٤١٣هـ).

٤٠. مسند الإمام أحمد بن حنبل - أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

٤١. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه - أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (ت٨٤٠هـ)، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية – بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ).

٤٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير - أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي أبو العباس (ت نحو٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية – بيروت.

٤٣. المغني لابن قدامة - أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الحنبلي، الشهير بابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، بدون تاريخ.

٤٤. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة (١٣٩٢هـ).

٤٥. الموافقات - إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

٤٦. الوسطية والاعتدال في القرآن والسنة، د/ ناصر بن عبد الكريم العقل (ضمن بحوث ندوة أثر القرآن في تحقيق الوسطية ودفع الغلو، من فعاليات مسابقة الملك عبد العزيز الدولية في دورتها الخامسة والعشرين لحفظ القرآن الكريم وتجويده وتفسيره وتلاوته)، مكة المكرمة (٨أكتوبر٢٠٠٣).

٤٧. الوسطية في ضوء القرآن الكريم - ناصر بن سليمان العمر، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية - بدون بيانات.

٤٨. الوسطية في الفتوى وأثرها في الوقاية من الفكر المنحرف (دراسة تأصيلية تطبيقية) (رسالة ماجستير) - علي بن محمد بن علي أبو صالح، إشراف: د/ محمد المدني بوساق، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية – الرياض (٢٠١٠م).

٤٩. الوسطية في القرآن الكريم – د/ عَلي مُحَّمد محمد الصَّلاَّبي، مكتبة الصحابة - الشارقة - الإمارات، مكتبة التابعين - القاهرة – مصر، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

**ثالثًا/ الصحف ومواقع النت:**

٥٠. الأمن في حياة الناس وأهميته في الإسلام - عبد الله بن عبد المحسن التركي، بحث نشر على موقع الإسلام: https://islamhouse.com .

٥١. صحيفة الشرق الأوسط، عدد (٨١٨٠) (٢٧يناير١٤٢٢هـ).

٥٢. موقع الهيئة العامة للشئون الإسلامية والأوقاف بدولة الإمارات العربية المتحدة على النت: http://www.awqaf.ac .

٥٣. موقع للشيخ علي خضير الخضير ضمن أسئلة طرحت عليه في منتدى السلفيون على النت: http://www.alsalafyoon.com .

٥٤. الموقع الرسمي للشيخ حمود بن علاء الشعيبي، الصفحة الرئيسية – فتاوى: http://www.al-oglaa.com .

# البحث السادس

# الاستدلال الضال (سمات وتطبيقات)

إعداد/

أ.م.د. صهيب عباس عودة الكبيسي

و د. يونس عبد الهادي خليل الفياض

# مُقَدِّمَة

الحمد لله الكبير المتعال، مانح العقول منحة الاستنباط والاستدلال، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أبطل الشرك والضلال، وعلى آله وأصحابه ما أستنبط معنى وآل. وبعد؛

فإن مبحث الاستدلال من المباحث المهمة فهو نقطة البدء، ومنطلق الفرق، وتعدد المناهج، وتلاقح الأفكار، كما أنه في الوقت ذاته مفترق الطرق بين المدارس المتناظرة، يلمح عن معالم أصولية متبعة في الاقتفاء والوصول إلى أسلم الطرق وأقومها، فما من مذهب قائم إلى وله منهج متبع وسلم استدلالي مرسوم، أقام وفقه قواعده الفرعية، وعقيدته التي يظن أنها هي هي، فكان منها الهادي إلى أقوم الطرق وهي طريقة الراسخين، ومنها التي زاغت وتاهت وهي طريقة الزائغين، ولكل منها معلم سالك إلى يوم الدين.

فلذا نرى بين كل آونة وأخرى انقلابًا فكريًا وعقائديًا تدور في رحاها عدة مسائل تشكك الأمة بدينها وشريعتها، وفقًا لتلك المعايير الموهومة والشبهات المزعومة، وخلفها من يطليها ثوب الدليل والحقيقة، فكثرت الأقوال والردود، واتسعت دائرة الخلاف بين الأفراد والجماعات؛ لأن لكل منهم أفرادًا وجماعات، وكل ينادي بما قرأ وسمع، ولا يدرى من هو الصائب الذي يجب أن يتبع، مع أن لكل منهج منها علات وسمات يسير في ضوءها، ويسترشد بعلاماتها. وكان الاهتمام بها أولى؛ لأنها مقاييس وموازين لا بد من النظر فيها والتثقيف حولها، فليس راء كمن سمع.

لهذا ارتأيت أن نتكلم عن سمات هذا الاستدلال وضوابطه والعوالق التي تحيط به، أضف إلى ذلك المخارج السيئة التي لا تناسب الزمان والمكان، وبعد التحري في مواطنه وتتبع أثره، أصبحت هيكلة البحث منتضمة بتمهيد، تضمن بيانًا أوليًا لمفهوم الاستدلال وأركانه. ثم أردفت التمهيد بأربعة مباحث، عرضت فيها ضوابط الاستدلال، ثم بيان سمات الاستدلال الضال. وبعد ذلك خصصت لكل مبحث تطبيقات منتقاة معينة، وسيكون البحث هذا محصورًا ببيان الآتي:

**تمهيد/** ويشتمل على ما يأتي:

**أولًا**: بيان الاستدلال.

**ثانيًا**: أركان الاستدلال.

**المبحث الأول**: ضوابط الاستدلال.

**المبحث الثاني**: سمات الاستدلال الضال.

**المبحث الثالث**: تطبيقات الاستدلال الضال في مجال السنة.

**المبحث الرابع**: تطبيقات الاستدلال الضال في مجال العقيدة.

**المبحث الخامس**: تطبيقات الاستدلال الضال في مجال الفقه.

**ثم جاءت الخاتمة**: مغطاة بأهم النتائج.

وهذه منة الوهاب الكريم، وفق كل ذي علم عليم، وما توفيقي إلا بالله .

*****



## أولًا/ بيان الاستدلال:

**لغة**: طلب الدليل، إذ السين والتاء هنا للطلب(1). أما الدليل - ذاته – فهو: ما يستدل به، فيكون وزنه فعيل بمعنى مفعول، كما تقول: رجل جريح وقتيل، أي: مجروح ومقتول، وصيغة فعيل كما تأتي بمعنى المفعول كذلك تجيء بمعنى الفاعل، وهو المرشد للمطلوب، قال ابن منظور: «والدليل: الدال بمعنى الفاعل، يقال: دلّه على الطريق يدله دَلالة بالفتح، ودِلالة بالكسر، ودُلولة بالضم والفتح أعلى»(2).

**بيان الاستدلال اصطلاحًا**: للاستدلال تعاريف كثيرة مختلفة لفظًا ومعنًى، وذلك ناشئ من عدهم الاستدلال دليلًا مستقلًا أو لا، ومن ثمة كان الأولى النظر للاستدلال من جهتين:

---

(1) ينظر: شذا العرف في فن الصرف (ص٤٢).

(2) لسان العرب (٥/ ٢٩١) مادة (دلل)؛ و ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٤/ ١٦٩٨) مادة (دلل).

**جهة الدليل/** عرفوه بأنه: الدليل الذي ليس بنص ولا إجماع ولا قياس[1]. وبهذا المعنى للاستدلال، ستكون الأدلة الشرعية على ضربين؛ **أحدهما**: ما يرجع إلى النقل المحض، وهما: الكتاب والسنة. **ثانيهما**: ما يرجع إلى الرأي المحض، وهما القياس والاستدلال[2].

وسيكون مضمون الاستدلال ما يأتي:

١- **القياس الاقتراني والاستثنائي**: وهما نوعان للقياس المنطقي، إذ يتم التوصل بهما إلى النتيجة المجهولة، ويعرّفان بأنهما: الدليل المؤلف من أقوال يلزم من التسليم بها لذاتها قول أخر، وهذا القول اللازم إما أن لا يكون ولا نقيضه مذكورًا فيما لزم عنه بالفعل، أو مذكورًا، فإن كان الأول فهو الاقتراني، وإلا فهو الاستثنائي[3].

٢- **قياس العكس**: وهو إثبات عكس حكم الشيء، لتعاكسهما في العلة[4] كما في الحديث: «**وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ**»[5].

٣- **الاستقراء**: إثبات الحكم في كلي لثبوته في جزئياته، وهو قسمان: تام وناقص، وقد عنيّ الأصوليون بالاستقراء الناقص، وسموه إلحاق الفرد بالأعم الأغلب، ومن ذلك تحديد أقل مدة الحيض وأكثرها، وكذلك مدة النفاس ومدة الحمل[6].

---

(١) ينظر : الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ٣٦١)؛ وتشنيف المسامع بجمع الجوامع (٢/ ١٣٩)؛ وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ص٣٩٤) ت أبو مصعب محمد سعيد البدري، ط٧ دار الفكر ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٢) ينظر : الموافقات (٣/ ٣١)؛ وموسوعة مصطلحات أصول الفقه (١/ ١٣٨).

(٣) ينظر: إحكام الآمدي (٤/ ٣٦٢)؛ وتشنيف المسامع (٢/ ١٤٠)؛ وضوابط المعرفة، د/ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني (ص٢٧٧) ط٧ دار القلم – دمشق ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

(٤) ينظر: تشنيف المسامع (٢/ ١٤٣).

(٥) أخرجه: مسلم (٢/ ٦٩٧)، كتاب الزكاة، باب بيان إن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، برقم (١٠٠٦).

(٦) ينظر: تشنيف المسامع (٢/ ١٤٢)؛ وطرق الاستدلال ومقدماتها (ص٢٨٩ وما بعدها)؛ وضوابط المعرفة (ص١٩٣ وما بعدها).

٤- **الاستصحاب**: وهو بقاء الحكم القائم نفيًا أو إثباتًا حتى يقوم دليل على تفسير الحالة[١].

٥- **الاستحسان**: وهو العدول عن القياس الجلي بدليل أقوى منه إلى القياس الخفي، سواء كان هذا الدليل نصًا أم إجماعًا أم قياسًا[٢].

٦- **القياس في معنى الأصل** - وهو المسمى بتنقيح المناط – وهو: استبعاد تأثير الفروق الموجودة بين علة الأصل والفرع؛ ليتم إلحاق الثاني بالأول في الحكم[٣].

فهذا معنى أول للاستدلال، وحينذاك سيكون الاستدلال غير مرادف للاجتهاد بل هو نوع منه.

**جهة الإيصال/** إن المراد بالاستدلال: إقامة الدليل للتوصل إلى أمر معين، فهو ليس دليلًا بعينه؛ ولهذا عرفه السمرقندي بقوله: «علة لحصول العلم والمعرفة»[٤]، وعرفه غيره بأنه: طلب الدليل الشرعي للتوصل بالنظر الصحيح إلى الحكم الشرعي[٥]، وهو بهذا المعنى يرادف الاجتهاد، وممن صرّح بذلك ابن حزم، فذكر أن الاجتهاد إنما هو طلب الحقيقة من الوجوه المؤدية إليها لا من حيث لا يؤدي إليها، وهو الاستدلال[٦].

وبعد انكشاف مفهوم الاستدلال، من خلال هاتين الجهتين، أنتقل الآن إلى تحديد المعنى المراد منهما فنقول: المعنى المراد الذي نبحث فيه هو المعنى الثاني، وهو القواعد الموصلة إلى أثبات الحقائق على ما هي عليه في الواقع.

## ثانيًا/ أركان الاستدلال:

---

(١) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ١٣٩).

(٢) ينظر: بذل النظر في الأصول (ص٦٤٧ وما بعدها)؛ وكشف الأسرار على المنار (٢/ ٢٩١)؛ وكشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، للبزدوي (٤/ ٣ وما بعدها).

(٣) ينظر: الإبهاج شرح المنهاج (٣/ ٦٧)؛ وتشنيف المسامع (٢/ ٩٨).

(٤) ميزان الأصول في نتائج العقول (٢/ ٨٧٠).

(٥) ينظر: موسوعة مصطلحات أصول الفقه (١/ ٣٥).

(٦) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٥/ ٧٠٤).

لما كان الاستدلال اللبنة الأولى لفهم التكاليف الربانية، فلا بدّ أن يكون له أركان وضوابط، لتؤتي عملية الاستدلال نتائجها الصحيحة في فهم الواقع وتنزيل الحوادث بما يقتضيه النص ويرتضيه، وحملها على ما أراد الله تعالى؛ لذا سأبين أركانه على النحو الآتي بالنظر لمقومات الاستدلال المنحصرة في ثلاثة أركان هي:

١. **المُستدل:** وهو الطالب للدليل، ويطلق هذا اللفظ على السائل والمسؤول، إذ السائل يتطلب الدليل من المسؤول، والمسؤول يتطلب الدليل من الأصول. فيكون معنى السائل: المستخبر الطالب، والمسؤول: هو المخبر(١)، ومن الملحوظ أن هناك ألفاظًا مرتبطة ببعضها وهي: الدال، والمستدل، والدليل، ولخصها الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «فالدال: الله تعالى، والدليل: القرآن، والمبين: الرسول ﷺ، والمستدل: أولو العلم. هذه قواعد الإسلام»(٢).

٢. **المستدل عليه:** بصيغة اسم المفعول، والمراد به الحكم على الشيء بكونه حلالًا أو حرامًا(٣).

٣. **المستدل له:** وهو من يطلب له الدليل، فيكون شاملًا لأمرين:

- **أحدهما:** المسائل، إذ إن الدليل يطلب لأجلها.
- **ثانيهما:** الحكم؛ لأن الدليل يطلب له كذلك(٤).

*****

(١) ينظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٥٥)؛ وشرح اللمع (١/ ١٥٦).

(٢) ينظر: المصدران أنفسهما.

(٣) ينظر: المصدران أنفسهما.

(٤) المصدران أنفسهما.

# المبحث الأول

# ضوابط الاستدلال

بالنظر لمباحث الاستدلال وواقعه العملي فهو يستلزم وضع ضوابط وحدود مقيدة، ومن ثمة حدد أهل العلم ضوابط الاستدلال، وجعلوها علامة للاستدلال الصحيح للوصول إلى الحق والصواب بأقرب طريق وأوجزه، وهذه الضوابط هي:

**أولًا/ أن يكون الحكم تابعًا للدليل**: وذلك بأن يقع الاستدلال على مقتضى الافتقار لا على مقتضى الاستظهار. والمراد بالافتقار هنا: أن المستدل يقتبس من الدليل ما تضمنه الحكم، ثم يعرض عليه النازلة التي يبحث عن الحكم لها. وأما الاستظهار فهو أن يستدل المستدل بالدليل، ليظهر صحة ما ذهب إليه، وكأنه يجعل النازلة هي الحاكمة على الدليل، وهذا هو شأن الزائغين في اقتباس الأحكام من الأدلة [1]. ويظهر هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾[2]. فليس مقصودهم الاقتباس منها وإنما مرادهم الفتنة بهواهم.

**ثانيًا/ أن يكون الاستدلال على وفق منهج الأولين**: وذلك بأن يتحرى طريقة توصلهم إلى الدليل والعمل بمقتضاه، ومن ثمة يقول الشاطبي: «الحذر الحذر من مخالفة الأولين، فلو كان ثم فضل ما، لكان الأولون أولى به» [3]، وقال الحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبينًا هذا الضابط: «فمن كان من أهل الحديث ينبغي أن يعرض ما اختاره وذهب إليه على رأي المجتهدين من التابعين، ومن كان من أهل التخريج ينبغي له أن يجعل من السنن ما يحترز به من مخالفة الصريح الصحيح، ومن القول برأيه فيما فيه حديث أو أثر بقدر الطاقة»[4].

---

(١) ينظر: الموافقات (٣/ ٦٢).

(٢) سورة آل عمران، من الآية (٧).

(٣) الموافقات (٣/ ٥٦).

(٤) حجة الله البالغة (١/ ٢٦٦).

**ثالثًا/ الاستشعار بعظمة الكلام على الله ورسوله وخطورته بدون تأهل لذلك**: وهذا هو أساس دقة الاستدلال والاستنباط، والوصول إلى الصواب بأقرب طريق وأوجزه، فهذا الصديق حينما سئل عن آية في القرآن قال: «أي أرض تُقلني، وأي سماء تضلني إن قلتُ في آية من كتاب الله برأي أو بما لا علم»[1]. وقد سئل الإمام أحمد عن سبب تعدد رواياته في المسألة الواحدة قال: حتى لا أدخل تحت قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾[2]، فينبغي التورع في نقل كلام الله ورسوله، والتضرع والافتقار إلى الله تعالى ليلهمه الصواب، فقد ورد في الحديث الصحيح: «**اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، أهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، أنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم**»[3]، وقد كان ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذا أشكلت عليه مسألة تضرع إلى الله ويستغفر ويقول: «يا معلم إبراهيم علمني»[4].

**رابعًا/ ترك التعصب المذهبي والانتماء العقائدي عند النظر في الدليل**: إذ إن ذلك سبب في حرمانه الوقوف على ما أراد الله تعالى، علاوة على ذلك.. فإنه مناف لمقاصد الشريعة، ومضاد لمقاصد الشارع من وضعها ابتداءً؛ لأنه حينذاك سيحمل النصوص على غير محملها بما يؤيد مذهبه حتى ولو كان الحق مع غيره، فيصبح الاستدلال منحصرًا لهواه لا لمعرفة الحق. يقول الكوثري في ذم هذه الصفة وما تسببه من تضليل: «وأخطر ما يغشى على بصيرة العالم عند النظر في الأدلة هو التعصب المذهبي، فإنه يلبس الضعيف لباس القوي، والقوي لباس الضعيف، ويجعل الناهض من الحجة داحضًا وبالعكس، وليس ذلك شأن من يخاف الله في أمر دينه ... فإذا وجد المتفقه من هو واسع العلم غواص لا يتغلب عليه الهوى، فليعض عليه بالنواجذ فإن ذلك الكبريت الأحمر بينهم»[5]، ويقول أبو شامة المقدسي: «ينبغي لمن اشتغل بالفقه ألا يقتصر

---

(١) أخرجه: ابن أبي شيبة (٦/ ١٣٦) برقم (٣٠١٠٣).

(٢) سورة النحل، من الآية (١١٦).

(٥) أخرجه مسلم (١/ ٥٣٤)، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب في الليل ساعة مستجاب فيها الدعاء، برقم(٧٧٠).

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين (ص٧٢).

(٥) ينظر: مقدمة نصب الراية (١/ ١٨)؛ وفقه أهل العراق وحديثهم (ص٧٨).

على مذهب إمام، ويعتقد في كل مسألة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة، وذلك سهل عليه إن كان متقنًا للعلوم»[1].

**خامسًا/ النظر الثاقب حول المسألة:** ويكون ذلك بجمع الأحاديث الواردة في المسألة ومراعاة ذلك؛ لأن من يأخذ الأدلة من أطراف العبارة ولا يضم بعضها إلى بعض يخشى عليه الزلل، وليس هذا من شأن الراسخين، وإنما هو شأن من استعجل طلبًا للمخرج في دعواه، وهذا سبب للوقوع في الغلط، الذي مداره الجهل بمقاصد الشرع وعدم ضم إطرافه بعضها إلى بعض. فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين بصورة واحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها.

قال الشاطبي: «فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضًا كأعضاء الإنسان، وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أي دليل كان عفوًا، وأخذًا أوليًا - وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي - فكأن العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكمًا حقيقيًا، فمتبعه متبع متشابه، ولا يتبعه إلا من في قلبه زيغ ما شهد الله به، ومن أصدق من الله قيلا»[2].

قال الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «إذا ميز العالم بين ما قاله الرسول ﷺ وما لم يقله، فإنه يحتاج أن يفهم مراده ويفقه ما قاله، ويجمع بين الأحاديث، ويضم كل شكل إلى شكله ... فهذا هو العلم الذي ينتفع به المسلمون، ويجب تلقيه وقبوله، وبه ساد أئمة المسلمين كالأربعة وغيرهم»[3].

أما اختطاف الحكم من حديث عابر، وقراءة عجلى من غير مراعاة لما ورد في الموضوع من أثار أخرى فليس من عمل العلماء. يقول الجرجاني: «ولكن إذا تعاطى الشيء غير أهله، وتولى الأمر غير البصير به، أعضل الداء، واشتد البلاء»[4].

---

(١) حجة الله البالغة (١/ ٢٦٤).

(٢) الاعتصام (١/ ١٧٤)؛ وينظر السنة النبوية بين أهل الفقه والحديث (ص٣٢).

(٣) مقالة/ بعنوان: الثورة على السنة النبوية، د/ علي عبد الله الصياح، على الشبكة العنكبوتية.

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز (١/ ١٤١).

**سادسًا/ التأكد من درجة الحديث صحة وضعفًا**: وهذا الأصل له فن خاص عند دارسي السنة النبوية لما يترتب عليه من استدلالات وترجيحات وترك الضعيف والأخذ بالقوي[1]، وقد سئل عبد الله بن المبارك عن الأحاديث الموضوعة، فقال: «تعيش لها الجهابذة»[2].

*****

## المبحث الثاني

## سمات الاستدلال الضال

إن لمنهج الحق والصدق سمات وعلامات، إذ من المعلوم أن الاحتجاج يقوم على سلم استدلالي رسمه لنا أهل الاجتهاد وفق قواعد كلية معقولة لا يمكن أن تخترق، ومن تعداه كان ضالًا لم يأتِ بدليل، وإنما شبهة يضل بها كثيرون، ولقد أشارت كثير من الآيات القرآنية إلى ذلك؛ منها قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَـٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱلْكَـٰفِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾[3]. ولقد حذر السلف عن أمثال هؤلاء؛ قال ابن عباس: «لا تجالس أهل الأهواء فإن مجالستهم ممرضة للقلوب»[4]. وقال إبراهيم النخعي: «لا تجالسوا أهل الأهواء فإن مجالستهم تذهب بنور الإيمان من القلوب، وتسلب محاسن الوجوه، وتورث البغضة في قلوب المؤمنين»[5]. وقال مجاهد: «لا تجالسوا أهل الأهواء فإن لهم عرة كعرة الجرب»[6]. يعني أنهم يعدون من قرب منهم، كما أن من قارب الأجرب جرب.

---

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (ص٣٤).

(٢) الكفاية (١/ ٧٩).

(٣) سورة النساء، الآية (١٤٠).

(٤) الشريعة، للآجري (١/ ٤٥٢).

(٥) الإبانة الكبرى لابن بطة (٢/ ٤٣٩).

(٦) السابق (٢/ ٤٤٣).

قال أبو قلابة: «لا تجالسوا أهل الأهواء، ولا تجادلوهم، فإني لا آمن أن يغمسوكم في ضلالتهم أو يلبسوا عليكم ما تعرفون»[1].

فكان لأهل الحقيقة طريق يسلكونها في بيان الحقائق على ماهي به في الواقع، ولأهل الزيغ والضلال شبهات يطرحونها ويزعون إنها هي الحق لا غيره؛ وبذلك نشأت فرق ضالة وفتاوى شاذة وتفسيرات بعيدة واستدلالات تائهة؛ إذ كل مبتدع يدعي أنه هو الصواب وأن قوله هو الذي يجب أن يكون الإمام، وقال ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خَلَف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[2]. فأخبر ﷺ أن الغالين يحرِّفون ما جاء به، والمبطلون ينتحلون بباطلهم غير ما كان عليه، والجاهلون يتأملونه على غير تأويله، وفساد الإسلام من هؤلاء الطوائف الثلاثة؛ فلولا أن الله تعالى يقيم لدينه من ينفي عنه ذلك لجرى عليه ما جرى على أديان الأنبياء قبله من هؤلاء.

وقد تكاثرت نصوص الكتاب والسّنة في التحذير من الأئمة المضلين، والجهلة المتعلمين، والمتصدرين للفتوى وليسوا من أهلها، ولهذا أمرنا الله تعالى بسؤال أهل الذكر خاصة فقال ﷻ: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[3]، وأهل الذكر هم العلماء الراسخون، الذين شهدت لهم الأمة بالعلم والإمامة في الدين. أما أدعياء العلم، وأنصاف المتعلمين، والمتطفلون على موائد العلماء، فليسوا أهلًا لِأَن يستفتوا ويُصدَر عن رأيهم، وبخاصة في الأمور العامة التي تمس مصالح الأمة.

والنبي ﷺ يحذر من هؤلاء تحذيرًا شديدًا فيقول: «**إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبقِ عالمًا اتخذ الناس رؤوسًا جهالًا، فسألوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا**»[4]. وقد صحَّ عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: «يهدم الإسلام زلة عالم، وجدال منافق

---

(١) سنن الدارمي (١/ ٤٣٥).

(٢) السنن الكبرى، للبيهقي (١٠/ ٣٥٤).

(٣) سورة الأنبياء، الآية (٧).

(٤) صحيح مسلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل (٤/ ٢٠٥٨) برقم (٢٦٧٣).

بالقرآن، وأئمة مضلون[1]، فإذا كانت زلة العالم تهدم الإسلام، وتضل الأنام، فكيف بفتاوى أئمة الضلالة وأرباب الجهالة والغواية؛ فليس شيء أخطر على الأمة، ولا أضيع لدينها من جاهل دعي أو منافق ذكي، يستعمل ذكاءه وعلمه وفصاحته في إضلال الخلق. وبعد النظر يمكن لنا حصر بعض السمات التي تبين منهج الضلال من منهج الحق والصواب:

**السمة الأولى**: التنافر الدلالي بين المعنى الاستدلالي ومفردات اللغة العربية الصحيحة[2]، وهذه سمة قد استغلها من استغلها ليبث ما يريده من شبه مقصودة أو غير مقصودة، في كتاب الله وسنة نبيه، معتمدًا على لغة شاذة أو ضعيفة لا تتناسب مع المعنى المراد، ولا تحقق التكامل الدلالي من النصوص وفق السياق الذي جاء فيه النص. فمعرفة اللّغة العربية من أهم الأدوات التي استعان بها العلماء في تنزيل النصوص وفق واقع الاستدلال، فالدروس اللّغوية أخذت حيزًا ملحوظًا من دروس العلوم الشرعية. كما يلاحظ أنّ المحتويات الأساسية لعلم الاستدلال، مبنية علي العربية؛ لأنّها تتألّف من العلم بالمقاصد والأحكام الشرعية، فكثير من معرفة دلالات الألفاظ من الكتاب والسنّة وأقوال أهل الحلّ والعقد من الأمة متوقفة على معرفة موضوعاتها لغةً من جهة الحقيقة والمجاز، العموم والخصوص، الإطلاق والتقيد، الحذف والإظهار، المنطوق والمفهوم، الاقتضاء[3].

فحل ألفاظ الكتاب والسنة معتمد على اللغة العربية الفصيحة، ومن ادَّعى خلاف ذلك فهو خارج عن منهج الحق والبيان؛ قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[4]، ولكن أظهر لنا الزمان من يفتي على الشريعة بما فهم ويخالف بفهمه منهج أهل العلم الراسخين.

ومن ذلك: تفسير "الصر" في قول الله تعالى: ﴿كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ﴾[1]. وهي – بكسر الصاد – البرد الشديد الذي يضرب النبات ويحرقه على ما ذهب إليه جمهور

---

(١) سنن الدارمي (١/ ٢٤٤) برقم (٢٢٠).

(٢) أثر اللغة العربية في فهم الفقه الإسلامي، لحسن أكبري آذر شربياني (ص٨٦).

(٣) السابق نفسه.

(٤) سورة يوسف، الآية (٢).

المفسرين، فالشائع في هذا اللفظ إطلاقه على الريح الباردة كالصرصر، فهو في الأصل مصدر نعت به أو نعت وصف به البرد للمبالغة كقولك برد بارد[2]. فالصر: أصله صرصر، وزنه: فعفل، وفي معناه وجهان؛ **أَحدهما:** الريح العاصفة شديدة الهبوب التي يسمع لها صوت شديد، وَومن ثمة يكون يكون الصرصر مأخوذ من الصرة التي هي الصيحة المزعجة، ومنه جاء قوله تعالى: ﴿فَأَقْبَلَتِ ٱمْرَأَتُهُۥ فِى صَرَّةٍ﴾[3]، أَيْ: فِي صَيْحَةٍ، ومن هذا الباب صرير الأقلام والأبواب: أي صوتها. **ثَّانِيهما:** أَنه مأخوذ من الصر، الذي هو البرد الشديد المحترق، وهو التوجيه الثاني للآية، أَيْ: فيها برد شديد محرق، ومنه قول حاتم الطَّائِيِّ:

**أَوْقِدْ فَإِنَّ اللَّيْلَ لَيْلٌ قَرٌّ ... وَالرِّيحَ يَا وَاقِدُ رِيحٌ صِرٌّ**

**عَلَّ يَرَى نَارَكَ مَنْ يَمُرُّ ... إِنْ جَلَبَتْ ضَيْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ**[4]

أَيْ: باردة شديدة البرد. فكلا القولين والتوجهين لهما معنى لغوي معتبر لا تنافي فيه، بل إن الريح المذكورة كانت جامعة للأمرين السابقين، فهي عاصفة شديدة الهبوب، وباردة شديدة البرد، ومع هذا فهناك من قال: «يعنى: صَرَّار الليل - بفتح الصاد وتشديد الراء - وهي دويبَّة قصيرة على خَلْق الجندب إلا أنها سوداء[5].

ومن ذلك: ما ذهب إليه النظام في "الإيلاء"، من أنه إذا آلي المرء بغير اسم الله لم يكن موليًا، قال: لأن الإيلاء مشتق من اسم الله، مع أن اشتقاق الإيلاء لم يكن بما قال فهو مصدر إذا حلف[6].

---

(١) سورة آل عمران، الآية (١١٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٧٨)؛ وتفسير البيضاوي (٢/ ٣٤)؛ والبحر المحيط في التفسير (٣/ ٣١٤)؛ وروح البيان (٢/ ٨٣)؛ وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٧/ ١٧).

(٣) سورة الذاريات، الآية (٢٩).

(٤) العقد الفريد (١/ ٢٤٢).

(٥) لسان العرب (١/ ٥٦٥)؛ وشمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم (٢/ ٩٥١).

(٦) ينظر: البحر المحيط في التفسير (٢/ ٤٣٦).

وفي قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾[1]، أي: ألقينا فيها كأنه عندهم من قول العرب ذرته الريح، وذلك لا يجوز؛ لأن "ذرأنا" مهموز، و"ذرته" غير مهموز، وكذلك إذا كان من "أذرته الدابة عن ظهرها" لعدم الهمزة، ولكنه رباعي، و"ذرأنا" ثلاثي.

**السمة الثانية**: اتباع المتشابهات وترك الأمور الواضحات، رغبة في التيه والتمويه، قال تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾[2]، فكل دليل فيه اشتباه وإشكال ليس بدليل في الحقيقة حتى يتبين معناه ويظهر المراد منه، والابتعاد عنه من رسوخ الايمان، إذ إن أسباب ضلال أهل الكتاب من قَبلنا جاء نتيجة تكلف الاستنباط واتباع المتشابه، ويكفي من ذلك أن الله قد ذمهم، فأهل الزيغ والأهواء هم الذين يتبعون المتشابه وقصدهم الفتنة وضياع الحق، فلذا يشترط للمستدل أن يكون وقافًا للحدود، وينظر استدلاله في ضوء الضوابط العلمية؛ ومنها أن لا يعارض الاستدلال أصل قطعي، فإذا لم يظهر معناه لإجمال أو اشتراك أو عارضه قطعي فليس بدليل؛ لأن حقيقة الدليل أن يكون ظاهرًا في نفسه ودالًا على غيره وإلا احتيج إلى دليل أخر يبين ما خفي منه، فإن دل الدليل على عدم صحته، فأحرى أن لا يكون دليلًا.

ولا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأصول الكلية؛ لأن الفروع الجزئية إن لم تقتض عملًا فهي في محل التوقف، فالمتشابه لايعتد به ولاينظر اليه كدليل يبني عليها حكم من الأحكام، وإذا لم تكن دليلًا في نفس الأمر[3].

لكن من في قلبه زيغ، يتخذ من المتشابه سبيلًا إلى تحريف المحكم واتباع الهوى في التشكيك في الأخبار والاستكبار عن الأحكام؛ ولهذا تجد كثيرًا من المنحرفين في العقائد والأعمال، يحتجون على انحرافهم بهذه الآيات المتشابه ومِن نُصْح النبي ﷺ لعموم أمته تحذيرُه ممن يتبعون المتشابهات، وتحذيره منهم

(١) سورة الأعراف، الآية (١٧٦).

(٢) سورة آل عمران، الآية (٧).

(٣) ينظر: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل (ص٦٩)؛ والاعتصام للشاطبي، ت الشقير والحميد والصيني (٢/ ٥٣)؛ وشرح التلويح على التوضيح (١/ ٢٤٤).

يتضمن الحذر من مجالستهم إلا على وجه الإنكار عليهم لمن قَدَر على ذلك، والحذر من الاستماع لشبهاتهم في الدين؛ ولا سيما لمن لم يتحصن بعلم وإيمان يرد به شبهاتهم، والحذر من الترويج لشبهاتهم أو إعانتهم على نشرها بأي وسيلة كانت؛ لأن فيها إضرارًا بالعامة وتلبيسًا عليهم في دينهم؛ فيقول النبي ﷺ في ذلك بعد أن تلا آية المحكم والمتشابه: «**فإذا رَأَيْت الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ما تَشَابَهَ منه فَأُولَئِكِ الَّذِينَ سَمَّى الله فَاحْذَرُوهُمْ**»[٧].

وإذا وردت الشبهة على القلب عبر سماعها أو قراءتها في وسيلة إعلامية، أو تداولها في مجلس ونحوه فعلى من أراد سلامة قلبه أن يدفعها بالإيمان والذكر، ويزيل أثرها بسؤال الراسخين في العلم؛ وبهذا المنهج استدل كثيرمن الفرق الضالة لبث مذاهبهم الزائغة التي تتدوال أفكارها وتتبناها أمتنا اليوم. فليس بعيدًا أن يستدل أحدهم على إباحة الزنى بمثل قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسۡتَمۡتَعۡتُم بِهِۦ مِنۡهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةٗۚ﴾[١]، فيحرف الآية ويقطعها عن سابقها ولاحقها، ويحملها على غير معناها، ويتجاهل الآيات والأحاديث المحكَمَة الصريحة التي تدل دلالة قطعية على تحريم الزنى، ووصفه بأنه فاحشة وشر سبيل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا﴾[٢]، فلم ينهَ عن الزنى فقط، بل نهى عن كل وسيلة توصل إليه، وجفف منابع الفتنة التي تدعو إليه، فقال: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ﴾[٣]، وقال في آية أخرى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامٗا ٦٨ يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا﴾[٤]، فنهى عن الزنى. والنهي يقتضي التحريم، ثم توعَّد فاعله بالعذاب والنكال الشديد.

**السمة الثالثة:** النظرة الجزئية للنصوص، وهذه سمة ظاهرة ونظرة عابرة، مؤداها التفريق بين المتقاربين لزعزعة النصوص وبلبلة الافكار، فعدم ضم أطراف الكلام بعضها لبعض مدعاة للفهم الخاطيء، وتفادي ذلك يكون بالنظر للشريعة كصورة واحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة

(١) سورة النساء، الآية (٢٤).

(٢) سورة الإسراء، الآية (٣٢).

(٣) الآية نفسها.

(٤) سورة الفرقان، الآية (٦٨).

عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها.. إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام، فذلك الذى نظمت به حين استنبطت. فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضًا، أما شأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما، أي دليل كان عفوًا وأخذًا أوليًّا - وإن كان ثم ما يعارضه من كلى أو جزئي - فكأن العضو الواحد لا يعطى في مفهوم أحكام الشريعة حكمًا حقيقيًا فمتبعه متبع متشابه.

فالجمع بين كليات الشريعة وجزئياتها ضابط من ضوابط الاستدلال الصحيح في فهم النص الشرعي ومعرفة مقصده وتطبيق مضمونه، ومن ثمة فلا مناص للمستدل عن النظرة الشمولية التي تستغرق جميع النصوص المتعلقة بالمسألة والحادثة[1]. فهو يشكل مرتكزًا آخر لتصحيح نظر المستدل في أدراك فهم النص ومعرفة حكمه، فيتمكن من خلال هذا الجمع وبنظرته الشاملة لهما مع ملاحظة الارتباطات والمتعلقات فيما بينهما الوصول إلى مراد الشارع من النص والبُعد عن مواطن الزلل في الاجتهاد والنظر، وقد أكد الإمام الشاطبي رحمه الله على ضرورة اعتبار كليات الشريعة عند دراسة جزئياتها، فقال: «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلِّياتها، فمن أخذ بنصٍّ مثلًا في جزئي مُعرِضًا عن كلِّيه فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي مُعرِضًا عن كلِّيِّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكُلِّي معرضًا عن جزئيِّه، فلا بُدَّ من اعتبارهما معًا في كل مسألة»[2].

نظره على جزئيات الشريعة دون الالتفات إلى كلياتها فلا ريب أنه سَيُخْرِج أحكامًا مناهضة لحكمة الشريعة وغايتها، مُخْرِجًا الحكم من دائرة اليُسر ورفع الحرج إلى الشدة والضيق على الخلق، وعلى أثر هذا..

---

(١) ينظر: دراسات في الاجتهاد وفهم النص، السوسوة (ص ٢٣٠).

(٢) الموافقات للشاطبي (٣/ ٧-٨).

يمكننا القول بأن العلاقة بين كليات الشريعة وجزئياتها علاقة متكاملة، يجب على أثرها اعتبارهما معًا وفي آن واحد؛ ليكون حكم الشرع مبنيًا على نظرة شمولية تكاملية لجميع ما يدور حول الحكم المقصود(١).

**السمة الرابعة**: تحريف الأدلة، بأن يرد الدليل على مناط، فيصرف عن ذلك المناط إلى أمر آخر، موهمًا أن المناطين واحد وهو من خفيات تحريف الكلم عن مواضعه، ويغلب على الظن أن من أقر بالإسلام ويذم تحريف الكلم عن مواضعه لا يلجأ إليه صراحًا إلا مع اشتباه يعرض له، أو جهل يصده عن الحق مع هوى يعميه عن أخذ الدليل مأخذه، فيكون بذلك السبب مبتدعًا(٢). وبيان ذلك.. أن الدليل الشرعى إذا اقتضى أمرًا في الجملة مما يتعلق بالعبادات مثلًا، فأتى به المكلف في الجملة أيضًا، كذكر الله، والدعاء، والنوافل المستحبات.. وما أشبهها مما يعلم من الشارع فيها التوسعة، كان الدليل عاضدًا لعلمه من جهتين؛ من جهة معناه، ومن جهة عمل السلف الصالح به.

فإن أتى المكلف في ذلك الأمر بكيفية مخصوصة أو زمان مخصوص أو مكان مخصوص أو مقارنًا لعبادة مخصوصة، والتزم ذلك.. بحيث صار متخيلًا أن الكيفية أو الزمان أو المكان مقصود شرعًا من غير أن يدل الدليل عليه، كان الدليل بمعزل عن ذلك المعنى المستدل عليه(٣).

فإذا ندب الشرع مثلًا إلى ذكر الله، فالتزم قول الاجتماع عليه على لسان واحد وبصوت أو في وقت معلوم مخصوص عن سائر الأوقات، لم يكن في ندب الشرع ما يدل على هذا التخصيص الملتزم، بل فيه ما يدل على خلافه؛ لأن التزام الأموار غير اللازمة شرعًا شأنها أن تفهم التشريع، بل فيه ما يلد على خلافه؛ لأن التزام الأمور غير اللازمة شرعًا شأنها أن تفهم التشريع وخصوصًا مع من يقتدى به في مجامع الناس، كالمساجد، فإنها إذا ظهرت هذا الإظهار ووضعت في المساجد كسائر الشعائر التي وضعها رسول الله ﷺ في

---

(١) ينظر: دراسة في فقه مقاصد الشريعة ليوسف القرضاوي (ص١٤٩)؛ وفقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام لفوزي بالثابت (ص٢٤٤).

(٢) كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها (ص٨٧٧).

(٣) الاعتصام للشاطبى (١/ ٢٤٩).

المساجد وما أشبهها، كالأذان وصلاة العيدين والاستسقاء والكسوف، فهم منها بلا شك أنها سنن. إذا لم تفهم منه الفرضية فأحرى أن لا يتناولها الدليل المستدل به، فصارت من هذه الجهة بدعًا محدثة بذلك.

**السمة الخامسة**: التأويلات البعيدة التي لا تعقل ويدعون فيها أنها هي المقصود والمرادة، مسندة عندهم إلى أصل لا يعقل، وبيان مجمل غير مفصل، وذلك أنهم فما ذكر العلماء قوم أرادوا إبطال الشريعة جملة وتفصيلًا، وإلقاء ذلك فيما بين الناس لينحل الدين في أيديهم، فلم يمكنهم إلقاء ذلك صراحًا، فيرد ذلك في وجوههم، فصرفوا أعناقهم إلى التحيل على ما قصدوا بأنواع من الحيل، من جملتها أن هذه الظواهر ليست مرادة ولها معان خفية هي المرادة من التشريع[1]؛ فلذا قال ابن القيم: «وهذا موضع زلت فيه أقدام كثير من الناس، وضلت فيه أفهامهم، حيث تأولوا كثيرًا من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتة، وهذا مما ينبغي التنبه له، فإنه قد حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل»[2]، إذ إن نصوص الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها.

وحتى لا يكون هناك نوع فوضى تضيع فيها معالم المقاصد بضياع التفاهمات والمعاني، لا بد من الإحاطة بالضوابط التي صاغها العلماء في حمل اللفظ على غير معناه المتبادر منعًا للغالين من البغي، ومجاوزة الحدود، مما يضطرهم إلى المهابة والتقيد بمنهج أهل العلم، كما وقد ذكر الامام الشاطبي جملة من التأويلات الفاسدة التي تمجها العقول النيرة التي سخرت عقولها وطوعته في فهم صحيح وفق ضوابط وأسس متفق عليها وقواعد كلية مسلمة بين الجميع؛ ومن ذلك:

- أن لفظ الجنابة في النصوص الرعية تعني مبادرة الداعى للمستجيب بإفشاء سر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق. ومعنى الغسل: تجديد العهد على من فعل ذلك.
- التيمم: هو الأخذ من المأذون إلى أن يسعد بمشاهدة الداعي والإمام.
- الصيام: هو الإمساك عن كشف السر.

---

(١) الاعتصام للشاطبي (١/ ٢٥٢)؛ الشرح الكبير لمختصر الأصول (ص٣٢٧).

(٢) الصواعق لابن القيم (١/ ١٨٩).

ولهم من هذا الإفك كثير في الأمور الإلهية وأمور التكليف وأمور الآخرة، وكله حوم على إبطال الشريعة جملة وتفصيلًا، قال الشاطبي في حق هؤلاء: «هم ثنوية ودهرية وإباحية، منكرون للنبوة والشرائع والحشر والنشر والجنة والنار والملائكة، بل هم منكرون للربوبية»[1].

**السمة السادسة**: الاعتماد على الأحاديث الواهية الضعيفة والمكذوب فيها على رسول الله ﷺ، ورد الأحاديث الصحيحة، بل التشكيك والطعن في كثير من الأحاديث النبوية وردها، مما يؤثر سلبًا في حياة المجتمع وأفراده، فهي ثلمة لا تسد، إذ هو إخراج ما هو من الدين، فكما أن وضع الأحاديث بالاختلاف والكذب يدخل فى الدين ما ليس منه، فإن رد صحيحها يخرج من الدين ما هو منه، وهذا هو عين الابتداع؛ لأنه يكون بالزيادة والنقص[2].

لكن ما هذه المحاولات إلا من قبيل إشاعة البلبلة الفكرية، تفتح الباب على مصراعيه لفقد النصوص قداستها وحرمتها، وتمهد السبل لأذناب العلمانية ومن يشاطرهم الكيد للإسلام، والتطاول، على النصوص، والاستخفاف بها، وأخذ ما يتفق مع الأمزجة وهجر ما عداها[3]؛ لأن الإسناد عند المسلمين دليل واضح على صحة الكتاب والسنة، وهدف أعداء الإسلام الطعن في الإسناد، فالأمة مفضلة بإسنادها الذي يعد شعارًا للصدق والتوثيق، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء، يقول أبو علي الجياني: «خص الله تعالى هذه الأمة بثلاثة أشياء لم يعطها من قبلها: الإسناد والأنساب والإعراب»[4]. فالإسناد دليلنا على صحة كتاب ربنا ﷻ وسنة نبينا ﷺ، فمن المعلوم أن لصحة أي قراءة من القرآن وقبولها؛ لا بد أن يتوافر فيها ثلاثة شروط:

١. صحة إسنادها.

٢. موافقتها للغة العربية ولو بوجه.

---

(١) الاعتصام للشاطبي (١/ ٢٥٣).

(٢) كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها (ص٨٤٤).

(٣) ينظر: المصدر نفسه.

(٤) ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي (١/ ٨٧).

٣. موافقتها للرسم العثماني ولو احتمالًا.

وإذا اختل أي ركن من هذه الأركان كانت القراءة شاذة، ولا تعد قرآنًا، حتى ولو كانت من القراءات السبع، وفي ذلك أنشد صاحب الطيبة فقال:

**وكل ما وافق وجه النحو ... وكان للرسم احتمالًا يحوى**
**وصح إسنادًا، هو القرآن ... فهـــذه الثلاثـــة الأركان**
**وحيثما يختل ركن أثبت ... شذوذه لو أنه في السبعــة**

ولكن هناك طعن خفي من طرف خفي يوجه إلى مرجعية الإسلام العليا، كل هذا تشكيكًا للأمة بمنهجها وتضيعًا لحقها، تصدى لهذه الطعون جهابذة نقاد يتعاملون مع هؤلاء تعامل الصيارفة مع النقد المزيف، فكم طردوا وزيفوا من تلك الأحاديث المزعومة كذبًا وبهتانًا على رسول الله ﷺ، بل الصورة الواقعة التي دخل من طريقها المزيفون من أعداء الهدى وأدعياء الهوى، هو توجيه الطعون حول السنة المشرفة، ولكن لكل زمان رجال، فنبع لنا منهج ينادي بموافقة الحديث لأصول الريعة الغراء. وأما إذا كان له معارض فأحرى أن لا يؤخذ به هدم لأصل من أصول الشريعة، والإجماع على منعه إذا كان صحيحًا في الظاهر، وذلك دليل على الوهم من بعض الرواة، فردت أحاديث وطعن بها بحجة أنها مخالفة للمعقول وغير جارية على مقتضى الدليل فيجب ردها. وسنوضح شيئًا من ذلك.

*****

## المبحث الثالث

## تطبيقات الاستدلال الضال في مجال السنة

انتقل رسول الله ﷺ إلى الرفيق الأعلى وقد بلغ رسالة ربه تعالى على أكمل وجه وأتمه، فترك الأمة على المحجة البيضاء، وما من خير إلا دل الأمة عليه، وما من شر إلا وحذرهم منه، كان رأس الخير الذى دل

عليه ووصى به الاعتصام بكتاب الله ﷻ وسنته ﷺ. وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده، كما جاء في الحديث: «**تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ**»[1].

وكان من الشر الذى حذر منه الأمة أهواء أهل البدع، كما جاء فى الحديث عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال لعائشة: «**يا عائشة:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ **هم أصحاب البدع وأصحاب الأهواء، ليس لهم توبة أنا منهم بريء، وهم منى برآء**»[2].

طبيعة الأحاديث التى اتخذها دعاة الفتنة وأدعياء العلم وسيلة للنيل من سنة رسول الله ﷺ، والنيل من رواتها الثقات الأعلام من صحابة رسول الله ﷺ والتابعين، فمن بعدهم من أئمة المسلمين أصحاب المصنفات الحديثية، شملت أبواب السنة كلها من العقائد، والعبادات، والمعاملات، والفتن، والرقائق، والطب، والسيرة ... إلخ. وهم يحرصون دائمًا وهم يطعنون فى الأحاديث الصحيحة، أن تكون تلك الأحاديث من الأصول، والعقائد لزعزعة قلوب المؤمنين بعقائدهم حتى يصلوا إلى غايتهم[3]، قال تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءً﴾ وسوف نذكر نماذج من تلك الأحاديث: عن أنس رضي الله عنه قال: جاءت امرأة من الأنصار إلى رسول الله ﷺ ومعها صبى لها، فكلمها رسول الله ﷺ فقال: «**والذى نفسى بيده، إنكم أحب الناس إلَيَّ**. مرتين»[4].

فمن الاستدلالات الزائفة التي توجهت لهذا الحديث من كلام مستنبط من هذا الحديث ورواياته الأخرى، زاعمين أنها الخلوة المحرمة وكيف تليق بمنصب النبوة؟ لكن ابن حجر رد هذا الزعم الموهوم، بأن هذا لم يكن من الخلوة المحرمة – أي: لا يخلو بها – بحيث تحتجب أشخاصهما عنهم، بحيث لا يسمعون كلامهما، إذا كان بما يخافت به، كالشيء الذى تستحي المرأة من ذكره بين الناس، فقوله: «فخلا بها رسول الله ﷺ»، أي: في بعض الطرق، فلم يرد أنس أنه خلا بها، بحيث غاب عن أبصار من كان معه، وإنما خلا بها،

---

(١) موطأ مالك (٥/ ١٣٢٣).

(٢) شعب الإيمان (٩/ ٣٩٢).

(٣) كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها (ص٥٨).

(٤) صحيح البخاري (٥/ ٣٢).

بحيث لا يسمع من حضر شكواها، ولا ما دار بينهما من الكلام، ولهذا سمع أنس آخر الكلام فنقله، ولم ينقل ما دار بينهما؛ لأنه لم يسمعه.

وفي رواية مسلم عن أنس: "أن امرأة كان فى عقلها شيء فقالت: يا رسول الله، إن لي إليك حاجة، فقال: «**يا أم فلان! أي السكك شئت، حتى أقضى لك حاجتك**»، فخلا معها في بعض الطرق، حتى فرغت من حاجتها". وأكد هذا المعنى الإمام النووي فبين أن قوله: «خلا معها فى بعض الطرق»، أي: وقف معها في طريق مسلوك، ليقضى حاجتها ويفتيها في الخلوة، ولم يكن ذلك من الخلوة بالأجنبية، فإن هذا كان في ممر الناس.

أما قوله: «**والذى نفسى بيده، إنكم أحب الناس إلىّ**» مرتين، وفي رواية ثلاث مرات. هو على طريق الإجمال، أي: مجموعكم أحب إلي من مجموع غيركم. وفي هذه الجملة منقبة للأنصار، حيث جعل المصطفى ﷺ، حبهم من علامات الإيمان، وبغضهم من علامات النفاق، فقال ﷺ: «**الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن، ولا يبغضهم إلا منافق، ومن أحبهم أحبه الله، ومن أبغضهم أبغضه الله**». لهذا أرادوا تضعيف هذا الحديث بما وجه إليه من بهات مريبة مع أن الحديث صحيح رواية ودراية، وأن ما زعمه أهل الزيغ من أن لفظ الخلوة في الحديث محمول على الخلوة المحرمة، مردود عليهم بما جاء في بعض طرق الحديث: "فخلا بها في بعض الطرق أو بعض السكك، وهى الطرق التي لا يخلو منها المارة من الناس في مسألة أرادت أن تستفتي فيها النبي ﷺ، وتلك المسألة مما تستحى من ذكره النساء بحضرة الناس، وكانت إجابة النبي ﷺ، لها أن تلتمس بعض الطرق – أي: تلتمس أي جانب من الأماكن العامة التي لا تخلو من مرور الناس غالبًا حتى يسمع حاجتها، ويقضيها لها. ومن هنا.. جاء التعبير بلفظ الخلوة، وكل هذا صرحت به.

ومن ذلك أيضًا: الأحاديث الطبية التي أخبر عنها المعصوم ﷺ، بأن الأحاديث الطبية لم يقلها النبي ﷺ بوحى، وإنما بالتجربة والعادة بصفته البشرية، فهو لم يبعث ليعلم الناس الطب. واتخذ أعداء السنة من هذا الكلام سلاحًا قويًا يطعنون به في حجية السنة، وأنها كلها ليست وحيًا فلذا قالوا: «الأحاديث التي

تحاول أن تنسب للرسول ﷺ، علومًا مثل الطب، كلها أحاديث موضوعة، غايتها حرف الناس عن الحقائق العقلية العلمية التي في آيات القرآن، إلى عقلية تؤمن بالأوهام والخرافات والأباطيل[1].

ومن ذلك على سبيل المثال: ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله، ثم ليطرحه، فإن في إحدى جناحيه شفاءً، وفي الآخر داءً**»[2]. هذا حديث صحيح ثابت عن النبي ﷺ وقد تلقته الأمة بالقبول، ومع هذا الإذعان طعن أهل البدع والضلال في صحته بحجة أنه مخالف للعقل والواقع، وأثاروا الشبه من حوله، فانبرى للرد عليهم وكشف زيفهم علماء أجلاء، فأزالوا تلك الشبه، وبينوا فسادها. فقالوا: هل للذباب من اختيار؟ حتى يقدم أحد جناحيه لمعنى فيه، ويؤخر الآخر لمعنى فيه خلاف ذلك المعنى؟

ومما جاء عنهم ثانيًا: أنه حديث آحاد يفيد الظن، فلا إشكال في رده، وهو غريب عن التشريع؛ لأنه ينافي قاعدة تحرير الضار، واجتناب النجاسة. ثالثًا: أثبت العلم بطلانه؛ لأن العلم يقطع بمضار الذباب. رابعًا: موضوع متنه ليس من عقائد الإسلام، ولا من عباداته، ولا من شرائعه، ولم يعمل به أحد من المسلمين، وهو في أمر من أمور الدنيا كحديث "تأبير النخل". خامسًا: البحث فيه عقيم، لا يجب أن يشغل الناس به، وقد وصلوا إلى مخترعات ومكتشفات من العلوم. ولذا يجب ترك البحث فيه إلى ما وصل إليه العلم من أحكام لا تنقض ولا ترد.

*****

(١) ينظر: كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها (ص٩٧).

(٢) صحيح البخاري (٤/ ١٥٨).

## المبحث الرابع

## تطبيقات الاستدلال الضال في مجال العقيدة

أن طريق الحق واحد وأن للباطل طرقًا متعددة، وتعددها لم يحص بعدد مخصوص، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾[1]، وقد خط النبي ﷺ خطأ فقال: «**هذا سبيل الله مستقيمًا**»، ثم خط خطوطًا عن يمين ذلك الخط وعن شماله، ثم قال: «**هذه سبل، على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه**»، ثم تلا هذه الآية. ففي الحديث أنها خطوط متعددة غير محصورة بعدد، فلم يكن لنا سبيل إلى حصر عددها من جهة النقل، ولا لنا أيضًا سبيل إلى حصرها من جهة العقل أو الاستقراء، المهم أن طرق الغواية متعددة ومتشعية ومختلطة.

وعلم الكلام أو علم التوحيد، وعلم أصول الدين، وعلم الإيمان، وعلم الأسماء والصفات، وعلم أصول السنة؛ كل هذه الأسماء تشير إلى علم مهم من العلوم الإسلامية الذي يهتم بمبحث العقائد الإسلامية، وإثبات صحتها، والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية. وهو علم يعنى بمعرفة الله تعالى والإيمان به، ومعرفة ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز، وسائر ما هو من أركان الإيمان الستة ويلحق بها، لكن بشرط أن لا يخرج عن مدلول الكتاب، والسنة الصحيحة، وإجماع العدول، وفهم العقول السليمة في حدود القواعد الشرعية، وقواعد اللغة العربية الأصيلة.

وبخلافه ستكون النتيجة وخيمة؛ لأن الخطأ هنا يسبب ردة أو كفرًا، ومن ثمة فإن مباحث الاستدلال في المسائل الكلامية قائمة على اليقين، بل المطلوب منها كبرى اليقينيات، ويمتنع فيه التقليد مطلقًا كما قال اللقاني: «وكل من قلد بالتوحيد إيمانه لم يخل من ترديد».

ولذا عرف علماء الكلام ذلك العلم بأنه: علم يُقْتَدر به على إثبات العقائد الدينية مُكْتَسَبة من أدلتها اليقينية: القرآن والسنة الصحيحة لإقامة الحجج والبراهين العقلية والنقلية ورد الشبهات عن الإسلام[2].

---

(١) سورة الأنعام، الآية (١٥٣).

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام (١/ ٨)؛ والموسوعة العقدية (١/ ١٥).

- الزعم بأن القرآن مخلوق متعلقين بالمتشابه، وهو على وجهين: عقلي وسمعي؛ فالعقلي أن صفة الكلام من جملة الصفات، وذات الله عندهم بريئة من التركيب جملة، وإثبات صفات الذات قول بتركيب الذات وهو محال؛ لأنه واحد على الإطلاق، فلا يمكن أن يكون متكلمًا بكلام قائم به، كما لا يكون قادرًا بقدرة قائمة به، أو عالمًا بعلم قائم به. وكذلك فإن الكلام لا يعقل من دون أصوات وحروف، وكل ذلك من صفات المحدثات والباري منزه عن ذلك. وأما قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ فمؤول، وهاتان الشبهتان أخذ في التعلق بالمتشابهات، فإنهم قاسوا الباري على البرية، ولم يعقلوا ما وراء ذلك، فتركوا معاني الخطاب وقاعدة العقول. أما تركهم للقاعدة فلم ينظروا في قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾، وهذه الآية نقلية و عقلية؛ لأن المشابه للمخلوق في وجه ما مخلوق مثله إذ ما وجب للشيء وجب لمثله، فكما تكون الآية دليلًا على نفي الشبه، تكون دليلًا لهؤلاء؛ لأنهم عاملوه في التنزيه معاملة المخلوق، حيث توهموا أن اتصاف ذاته بالصفات يقتضي التركيب. وأما تركهم لمعاني الخطاب فإن العرب لا تفهم من قوله: ﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ و﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ أو ﴿ٱلۡقَدِيرُ﴾.. وما أشبه ذلك، إلا من له سمع وبصر، وعلم وقدرة اتصف بها، فإخراجها عن حقائق معانيها التي نزل القرآن بها خروج عن أم الكتاب إلى اتباع ما تشابه منه من غير حاجة، وحيث ردوا هذه الصفات إلى الأحوال التي هي العالمية والقادرية فما ألزموه في العلم والقدرة لازم لهم في العالمية والقادرية؛ لأنها إما موجودة فيلزم التركيب، أو معدومة والعدم نفى محض. وأما كون الكلام هو الأصوات والحروف، فبناء على عدم النظر في الكلام النفسي.

- دخول الأديان الأخرى في مسمى المسلمين، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[1]، حيث وعد الله بالأجر والمثوبة كل من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا ولو بقي على يهوديته أو نصرانيته. كما يدل له عموم قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ نَقِيرٗا﴾[2]، وعموم قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ

(١) سورة البقرة، الآية (٤١).

(٢) سورة النساء، الآية (١٢٤).

﴿خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾[1]، بدون تفصيل ما إذا كان على ملة محمد ﷺ أم على ملة أخرى. ودليل آخر يضاف – بزعمهم- إلى الأدلة السابقة قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾[2]، فقالوا المراد بالإسلام أصل التسليم والانقياد الذي كان عليه الأنبياء جميعهم من لدن نوح حتى محمد ﷺ، ومنهم بالطبع موسى وعيسى عليهما السلام فأتباعهم مسلمون أيضًا.

– وهذه الدعاوى وإن كانت من التهافت بدرك لا تحتاج معه إلى نقد و نقض، إذ إن كفر اليهود والنصارى وكل من لا يدين بالإسلام المنزل على محمد ﷺ من الأمور البدهية المعلومة من الدين بالضرورة، فمعلوم أن لفظ "الإسلام" إذا أطلق فإنما يراد به ما أنزل على محمد ﷺ، وأن لفظ "مسلم" إذا أطلق انصرف إلى من اتبع ملة محمد ﷺ دون سائر الأديان والملل.

– أما الآية التي استدلوا بها وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ...﴾[3]، فقال ابن كثير في تفسيرها: «نبه تعالى على أن من أحسن من الأمم السالفة وأطاع، فإن له جزاء الحسنى، ولا خوف عليهم فيما يستقبلونه، ولا هم يحزنون على ما يتركونه ويخلفونه ... إلى أن قال: نزلت في أصحاب سلمان الفارسي، بينما هو يحدث النبي ﷺ إذ ذكر أصحابه، فأخبره خبرهم فقال: كانوا يصلون ويصومون ويؤمنون بك ويشهدون أنك ستبعث نبيًا، فلما فرغ سلمان من ثنائه عليهم قال له نبي الله ﷺ: «**يا سلمان هم من أهل النار**»، فاشتد ذلك على سلمان، فأنزل الله هذه الآية. **فكان إيمان اليهود**: أنه من تمسك بالتوراة، وأخذ بسنة موسى عليه السلام حتى جاء عيسى، فلما جاء عيسى كان من تمسك بالتوراة وأخذ بسنة موسى فلم يدعها ولم يتبع عيسى كان هالكًا، **وإيمان النصارى**: أن من تمسك بالإنجيل منهم وشرائع عيسى كان مؤمنًا مقبولًا منه حتى جاء محمد ﷺ، فمن لم يتبع محمدًا ﷺ منهم ويدع ما كان عليه من سنة عيسى والإنجيل كان هالكًا.

(١) سورة الزلزلة، الآية (٨).

(٢) سورة آل عمران، الآية (٨٥).

(٣) سورة المائدة، الآية (٦٦).

- إنكار "أرض الميعاد" أو "زمن المعجزات"[1] بناء على منطلقات علمية وفلسفات سوفسطائية بشبه واهية، تارة بدافع ما يعتبره تنقية الإسلام ممَّا علق به، ولا أصل له فيه، وأخرى الإصلاح الدعوي الذي يرى أن من واجبه في ذلك تخليص الأمة من المثبطات التي جعلتها تركن إلى الواقع، وتتعلق بالأوهام، رافضةً بذل أي جهد، وإن كان بوسعها بانتظار غائبٍ مرتقب.

*****

## المبحث الخامس

## تطبيقات الاستدلال الضال في مجال الفقه

تقدم معنا أن الاستدلال نصب الدليل لمسألة وفق معايير معينة. وهذا يعني أن الاستدلال دعوى تحتاج إلى دليل حازم وجازم في الحادثة، وإلا عرض دعواه واستدلاله للنقض والإبطال، وتحول دليله إلى مجرد شبهة لا قيمة لها، وهذا ما بينه القرآن حين قسم أهل الدلالة على قسمين: راسخون، وزائغون. قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[2].

**الأول/** الراسخون في العلم: هؤلاء قد مدحهم الله تعالى وأثنى عليهم، ومقتضى ذلك أنهم أهل للهداية والاستنباط، ثم بينت الآية من صفاتهم الاستدلالية عدم خوضهم في المتشابه، واتباع المحكم وهو أم الكتاب ومعظمه.

**الثاني/** الزائغون عن العلم: وهم الذين انحرفوا عن الدليل أو جانبوه، فهؤلاء مستدلون لكن يتبعون المتشابه من الكلام، فهم يطلبون به أهواءهم لحصول الفتنة. وهؤلاء شأنهم التعنت والتزمت، وإلباس الشريعة ثوبًا ليس لها، وبهذا صرح الخطاب الرباني وكشف الهدف من ذلك وهو: ابتغاء الفتنة،

(١) ينظر: الطرق الصوفية وانتشار البدع (ص٤٩).

(٢) سورة آل عمران، الآية (٧).

وابتغاء التأويل[1]. وكثيرًا ما نرى استدلالات مقتصرة على دليل ما، وغيبت نظرها عن غيره من الأدلة الأصولية والفرعية العاضدة لنظره أو المعارضة له، فهوت وتلاشت عند التمحيص. وقد سجل التاريخ نماذج كثيرة، سأكتفي منها بتطبيقات معينة وفقا لما ذكرته من سمات:

- جواز تنفيل الإمام الجيش جميع ما غنموا، بناء على نقل بعض العلماء أنه يجوز تنفيل السرية جميع ما غنمت، ثم عزي ذلك إلى الإمام مالك، فقال: ما نفل الإمام فهو جائز، فأخذ هذه العبارة نصًا على جواز تنفيل الإمام الجيش جميع ما غنم، ولم ينظر في النفل إلى أن السرية هي القطعة من الجيش الداخل لبلاد العدو لتغير على العدو ثم ترجع إلى الجيش، لا أن السرية هي الجيش بعينه، ولا التفت أيضًا إلى أن النفل عند مالك لا يكون إلا من الخمس لا اختلاف عنه في ذلك، ولا عن أحد من أصحابه[2].

- استدل بعضهم على تحليل شحم الخنزير بقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3]، فاقتصر على تحريم اللحم دون غيره، فدل على أنه حلال، وربما سلم بعض العلماء ما قالوا وزعم أن الشحم إنما حرم بالإجماع، والأمر أيسر من ذلك، فإن اللحم يطلق على الشحم وغيره حقيقة، حتى إذا خص بالذكر قيل شحم كما يقال عرق وعصب وجلد، ولو كان على ما قالوا لزم أن لا يكون العرق والعصب والجلد ولا المخ ولا النخاع ولا غير ذلك مما خص بالاسم محرمًا به، وهذا شأن من استعجل طلبًا للمخرج في دعواه[4].

- جواز استلحاق اللقيط لأي أحد وضمه إلى نسبه وأسرته، ويصبح بذلك أبنًا للمتبني، يترتب له جميع الحقوق والواجبات، حفظًا لكرامته ومصلحته، مع أنها مخالفة للنصوص القطعية والإجماع. ولو تتبعنا هذا الأمر لوجدنا أن سبب ذلك الفهم القاصر، وقلة النظر التام، إذ ورد عن بعض الفقهاء جواز استلحاق

---

(١) ينظر: الاعتصام (٢/ ٥).

(٢) ينظر: الاعتصام (٢/ ٨).

(٣) سورة البقرة، الآية (١٧٣).

(٤) ينظر: قواطع الأدلة (١/ ٤٧٥)؛ والتبصرة (١/ ٣٧٣).

الولد في نكاح الشبهة أو الزنا، فعمم هذا الأمر وهو مختص بمن ذكرنا، أما إذا لم تكن هناك بنوة مدعاة من حلال أو شبهة أو حرام فهذا هو التبني الذي لم يقل به أحد قط، وانعقد الإجماع على تحريمه[1].

وهذا مدعاة إلى اختلال ميزان العدل في الاستدلال، وهو يؤدي كما قال الشاطبي إلى ما يلي:

١. الاعتماد على الأحاديث الضعيفة مع وجود الصحيحة.

٢. رد كثير النصوص بحجة أنها غير جارية على مقتضى النازلة، وربما قدحوا في الرواة من الصحابة والتابعين، ومن ذلك شيوع دعوى عدم الفقه في حق أبي هريرة ﷺ.

٣. إتباع المتشابه يعني العام من غير نظر في المخصص وكذا سائر النصوص المحتملة.

٤. فوات المقاصد الشرعية، والتعارض بين الأصول الكلية والفروع الجزئية[2].

٥. حصر الأدلة فيما تهواه قواعد هو يرشحه فكره، قال الحجوي: «ولا يجوز للمفتي أن يتتبع في فتواه غرضه ومشتهاه أو يحابي بدين الله»[3].

فهذه وأمثالها لا تسمى أدلة وإن ظهرت بصورتها، وإنما شبه قامت مقامها، ومدار الغلط ناشئ من سمات عدة أجلها ما ذكرنا، وقد أوصلها الشاطبي إلى منحدر خطير وضمها إلى المتشابهات، فقال: «من اتباع المتشابهات: الأخذ بالمطلقات قبل النظر في مقيداتها، وبالعمومات من غير تأمل هل لها مخصصات أو لا»[4]. وكذلك العكس بأن يكون النص مقيدًا فيطلق، أو خاصًا فيعم بالرأى من غير دليل؛ ولذلك لا يقتصر أهل الاجتهاد على التمسك بالعام مثلًا حتى ينظر عن مخصصه، ولا يكتفي بالمطلق حتى ينظر هل له مقيد أو لا؟ فالعام مع خاصة هو الدليل، فإن فقد الخاص، صار العام مع احتمال التخصيص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه زيغًا وانحرافًا عن الصواب[5].. إلى ما سوى ذلك من مناحيها، وهذا ما نسميه بفقه الدليل أو فقه الاستدلال، فلا يكون النص دليلًا للعمل ما لم يخلص من شوائب المحامل المقدرة والموهنه له؛

---

(١) ينظر: الاجتهاد المعاصر (ص١٤٠).

(٢) ينظر: الاعتصام (٢/ ٤٧ وما بعدها).

(٣) الفكر السامي (٢/ ٤٨٨).

(٤) ينظر: المصدر نفسه.

(٥) ينظر: الموافقات (٣/ ٣١٢).

لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة معينة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل من دونها[1].

*****

## الخاتمة

الحمد لله الذي وفق من شاء لهدايته، والصلاة والسلام على المبعوث بالرحمة لأمته، وعلى آله وصحبه المختصين بعنايته. وبعد؛

فهذه نهاية جولة مباركة سعينا فيها إلى رسم سمات وتوجيه تطبيقات لأهل الزيف والضلالات، لتكون معلومة، ولأهل العلم مرسومة، وقد تمخضت بنتائج ألخصها بالآتي:

أولًا: إن لكل استدلال منهج وقواعد وعلى ضوئها تكون النتائج سلبية وإيجابية.

ثانيًا: لا يمكن لمتبني أي فكرة وعقيدة صحيحة أن يصل إلى مراده ما لم ينظر أولًا في أساليب عرضه وخطوات استدلالاته، وكما قيل اللواحق مبنية على السوابق.

ثالثًا: هناك دليل؛ وهو الموصول للمطلوب على ما هو به في الواقع، وهناك شبهة دليل؛ وهو ما ينظر إليه كدليل أول وهلة وبعد النظر والتحقيق يضمحل ويذوب.

رابعًا: لا بد للعقل البشري أن تكون له سمات وعلامات يتعرف بها أهل الحق من أهل الباطل وأهل العلم من أهل الزيغ، ولا يتبنى أي فكرة ما لم يستدل عليه بمقدمة كلية متفق عليها بين العقلاء.

خامسًا: التحقق من الروايات المنقولة والأحكام المتبناة، فقد يكون الحكم جزافًا أو تبعًا لتأويلات فاسدة من غير تحقق.

سادسًا: لا بد أن تقوم أقوال الرجال وفق ضوابط علمية حقيقية.

سابعًا: طريق الحق واحد، وطرق الباطل متعددة.

*****

(١) المصدر نفسه (٣/ ٢٨٨).

# المصادر والمراجع


١. الإبانة الكبرى، لابن بطة.

٢. الإبهاج في شرح المنهاج، لشيخ الإسلام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦)، وولده: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١)، وضع حواشيه وعلق عليه: محمود أمين السيد، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت، الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٣. أثر اللغة العربية في فهم الفقه الإسلامي، لحسن أكبري آذر شربياني.

٤. الاجتهاد المعاصر.

٥. الاجتهاد المقاصدي، لنور الدين الخادمي.

٦. الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي.

٧. أخطاء منهجية في دراسة القضايا المعاصرة.

٨. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٠)، تحقيق: أبو مصعب محمد سعيد البدري، طبعة: دار الفكر، السابعة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٩. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن.

١٠. الاعتصام، للشاطبي، تحقيق: الشقير والحميد والصيني.

١١. إعلام الموقعين عن رب العالمين.

١٢. إغاثة اللهفان.

١٣. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل.

١٤. البحر المحيط في التفسير.

١٥. بذل النظر في الأصول، للشيخ الإمام محمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت٥٥٢هـ)، تحقيق: د/ محمد زكي عبد البر، طبعة: دار التراث – شارع الجمهورية – القاهرة، الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

١٦. البيان والتبيين.

١٧. التبصرة.

١٨. تشنيف المسامع بجمع الجوامع.

١٩. تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

٢٠. الجامع لأحكام القرآن.

٢١. حجة الله البالغة.

٢٢. دراسات في الاجتهاد وفهم النص، لعبد المجيد السوسوة.

٢٣. دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ليوسف القرضاوي.

٢٤. دلائل الإعجاز.

٢٥. روح البيان.

٢٦. السنة النبوية بين أهل الفقه والحديث.

٢٧. سنن الدارمي.

٢٨. السنن الكبرى، للبيهقي.

٢٩. شذا العرف في فن الصرف.

٣٠. شرح التلويح على التوضيح.

٣١. شرح الكوكب المنير.

٣٢. شرح اللمع.

٣٣. شرح النووي على صحيح مسلم.

٣٤. الشريعة، للآجري.

٣٥. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم.

٣٦. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية.

٣٧. صحيح البخاري.

٣٨. صحيح مسلم.

٣٩. ضوابط المعرفة، للدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، طبعة: دار القلم – دمشق، السابعة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٤٠. طرق الاستدلال ومقدمتها عند المناطقة والأصوليين، للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين، الرشد، طبعة: الرياض، الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، وطبعة: دار القلم - دمشق، السابعة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٤١. فقه أهل العراق وحديثهم.

٤٢. فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام، لفوزي بالثابت.

٤٣. الفكر السامي.

٤٤. قواطع الأدلة.

٤٥. كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها.

٤٦. كشف الأسرار على المنار، للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت٧١٠هـ)، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت، الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٤٧. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت٧٣٠هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمود محمد عمر، طبعة: دار الكتب العلمية – بيروت، الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤٨. كشف الأسرار على البزدوي.

٤٩. الكفاية.

٥٠. لسان العرب، طبعة: دار المعارف.

٥١. مشكاة المصابيح.

٥٢. مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط.

٥٣. المصنف، لابن أبي شيبة.

٥٤. معالم السنن.

٥٥. مقالة/ بعنوان: الثورة على السنة النبوية، د/ علي عبد الله الصياح، على الشبكة العنكبوتية.

٥٦. مقدمة نصب الراية.

٥٧. الموافقات، للشاطبي.

٥٨. موسوعة مصطلحات أصول الفقه.

٥٩. ميزان الأصول في نتائج العقول.

# البحث السابع

# من القضايا الجدلية المتعلقة بالتراث الإسلامي (قضية النقاب)

**إعداد/ أ.د. رضا عبد المجيد المتولي إبراهيم**

**التفسير وعلوم القرآن - كلية أصول الدين والدعوة - المنصورة**

# مُقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وبعد فهذا ملخص بحث (**من القضايا الجدلية المتعلقة بالتراث الإسلامي قضية النقاب**). واقتضت طبيعة البحث تقسيمه على المحاور التالية.

**المحور الأول/** التعريف بالنقاب.

**المحور الثاني/** الأدلة على عدم مشروعية النقاب في ضوء القرآن الكريم:

**الدليل الأول:** قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ﴾.

**الدليل الثاني:** قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾.

**الدليل الثالث:** قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾.

**الدليل الرابع:** قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾.

**الدليل الخامس:** قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ﴾.

**المحور الثالث/** ترجيح المحققين من المفسرين كشف المرأة للوجه والكفين وعدم مشروعية النقاب.

**المحور الرابع/** الأدلة على عدم مشروعية النقاب في ضوء السنة النبوية.

**الحديث الأول:** حديث الخثعمية.

**الحديث الثاني:** حديث سُبيعة الأسلمية.

**الحديث الثالث:** النهي عن تنقب المرأة في الحج.

**الحديث الرابع:** حديث جابر في وصف امرأة بأنها سعفاء الخدين.

**الحديث الخامس:** حديث عائشة رضي الله عنها عن خروج المؤمنات لصلاة الفجر كاشفات الوجوه.

**الحديث السادس:** تعجب الصحابة من أم خلاد التي جاءت تسأل عن ابنها وهو مقتول وهي منتقبة.

**الحديث السابع**: حديث الرجل الذي أحدق بصره بامرأة فاصطدم بجدار.

**المحور الخامس/ ترجيح الفقهاء والمحدِّثين واللغويين عدم مشروعية النقاب.**

**المحور السادس/ ترجيح بعض العلماء المعاصرين عدم مشروعية النقاب.**

هذا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

*****

## المحور الأول

## التعريف بالنقاب

النِّقاب بكسر النون مأخوذ من الفعل: "انتقبتْ، وتنقبتْ المرأة: غَطَّتْ وجهها"[1]، وقيل: مأخوذ من النَّقب بمعنى الثَّقب في أي شيء كان[2]، وقيل: من النُّقْبة بمعنى اللون، ومنه قول ذي الرُّمَّة يصف ثورًا: وَلاَحَ أَزْهَرٌ مشهورٌ بِنُقْبَتِه كأنه حين يعلو عاقرًا لهبُ[3].

وفي الاصطلاح: الخمار الذي يُشَدُّ على الأنف أو تحت المحاجر[4]، أي: الجفن الأسفل للعين، وقيل: ما كان على الأنف يستر ما تحته[5]، وقيل: القناع تجعله المرأة على مارن أنفها تستر به وجهها[6]. وقيل: ستر

(١) المصباح المنير للفيومي، مادة "نقب" (ص٦٢٠) ط دار الكتب العلمية.

(٢) لسان العرب لابن منظور، مادة "نقب" (٦/ ٤٥١٣) ط دار المعارف.

(٣) المرجع السابق (٦/ ٤٥١٤).

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (٥/ ١٣٠) ط دار طيبة. **والمحاجر**: جمع مَحْجِر، مثال مَجْلِس: ما ظهر من النقاب من الجَفْنِ الأسفل. راجع: المصباح المنير، مادة "حجر" (ص١٢٢).

(٥) تفسير غريب ما في الصحيحين للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي (ص١٧٧) ت د/ زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، ط١ مكتبة السنة – القاهرة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

(٦) لسان العرب لابن منظور، مادة "نقب" (٦/ ٤٥١٤)؛ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مادة "نقب" (٢/ ٩٨١).

الوجه كله وظهور مَحْجِر العين[1]. وسمي بالنقاب لتغطيته وجه المرأة؛ ولأن فيه ثقبين يبرزان العينين، "ولأنه يستر نقاب المرأة، أي: لونها بلون النقاب"[2].

والبُرْقُع: النِّقاب[3]، وهو ما تستر به المرأة وجهها[4]. وقيل البرقع: خُرَيْقَة تُثْقَب للعينين تلبسها الدواب ونساء الأعراب[5]، قال توبةُ بنُ الحمير:

وكنتُ إذا ما جئتُ ليلى تبرقعتْ ... فقد رابني منها الغداةَ سُفُورُها[6]

والخلاصة أن النقاب: ما تستر به المرأة وجهها، وله ألوان شتى، وأشكال متعددة من بلد إلى آخر؛ منه ما يغطي الوجه كله، ومنه ما يُظْهِر العينين، ومنه ما يكون مِنْ على الأنف، "قال الفراء: إذا أدنتِ المرأةُ نقابها إلى عينها، فتلك الوَصْوَصَةُ، فإن أنزلتْه إلى مَحْجِر العين فهو النقاب، فإن كان على طَرَف الأنف فهو اللِّفَام"[7].

*****

## المحور الثاني

## الأدلة على عدم مشروعية النقاب في ضوء القرآن الكريم

**الدليل الأول/** قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ﴾[8].

---

(١) معجم لغة الفقهاء د/ محمد رواس قلعه جي (ص٤٨٦) ط دار النفائس.

(٢) لسان العرب لابن منظور (٦/ ٤٥١٤).

(٣) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية لعمر بن محمد النسفي (ص١٢٠) ت خالد عبد الرحمن العك، ط دار النفائس.

(٤) المصباح المنير للفيومي، مادة "برقع" (ص٤٥).

(٥) المغرب في ترتيب المعرب للإمام اللغوي أبي الفتح ناصر الدين المطرزي (١/ ٧٠) ت محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، ط مكتبة أسامة بن زيد – حلب.

(٦) لسان العرب لابن منظور، مادة "برقع" (١/ ٢٦٥) ط دار المعارف.

(٧) لسان العرب لابن منظور، مادة "نقب" (٦/ ٤٥١٤).

(٨) سورة النور، من آية (٣٠).

حكى القاضي عياض عن العلماء أنه لا يلزم المرأة ستر وجهها في طريقها، وعلى الرجال غض البصر للآية[1]، ولو أن الشرع أمر بستر وجه المرأة ما كانت هناك حاجة لأمر الرجال بغض البصر[2]، وإذا كانت الوجوه مغطاة فمم يغض المؤمنون أبصارهم؟ كما جاء في الآية الكريمة سالفة الذكر. أيغضونها عن القفا والظهر؟ الغض يكون عند مطالعة الوجوه بداهة، وربما رأى الرجل ما يستحسنه من المرأة فعليه ألا يعاود النظر عندئذ[3].

**الدليل الثاني/** قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[4].

**الزينة**: اسم جامع لكل شيء يُتَزَيَّنُ به[5]، والمراد بها في الآية الكريمة: ما تتزين به المرأة من الكحل، والخاتم، والخضاب (الحناء)، والسوار في اليد.. وغير ذلك. وقد نهى الله تعالى النساء عن إظهار شيء مما يتزيَّن به للأجانب، ثم استثنى من ذلك ما ظهر للحاجة واقتضته الضرورة والعادة والعبادة رخصةً وتيسيرًا ودفعًا للمشقة والحرج، ومن ذلك الوجه والكفان وما فيهما من الزينة.

"ومن أجل ذلك روى عبد الرزاق عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر قوله: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ فقال: هو الكف، والخضاب، والخاتم[6]. وفي رواية الطبري وأبي عبيد عنه قال: الكحل والخاتم[7]. وفي رواية أخرى للطبري عنه قال: الزينة الظاهرة: الوجه، وكحل العينين، وخضاب الكف، والخاتم؛ فهذه تظهر في بيتها لمن

---

(١) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للإمام محمد بن علي الشوكاني (٣/ ٦/ ١١٤) ط مكتبة التراث.

(٢) تحرير المرأة في عصر الرسالة د/ عبد الحليم أبو شقة (٤/ ٨٧) ط٧ دار القلم ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

(٣) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث للشيخ محمد الغزالي (ص٤٤) ط٦ دار الشروق ١٩٨٩م.

(٤) سورة النور، من آية (٣١).

(٥) لسان العرب لابن منظور، مادة "زين" (٣/ ١٩٠٣) ط دار المعارف.

(٦) تفسير القرآن العزيز المسمى تفسير عبد الرزاق للإمام عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢/ ٤٨) أثر رقم (٢٠٢٦) ت د/ عبد المعطي أمين قلعجي، ط١ دار المعرفة - بيروت ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

(٧) جامع البيان عن تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري (١٠/ ١٨/ ١٥٧) أثر رقم (١٩٦٤٦) ط دار الفكر ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م؛ غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام (٤/ ٣١٧) ط١ مجلس دائرة المعارف الإسلامية - حيدر آباد - الهند ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

دخل من الناس عليها[1]. وفي رواية البيهقي عن ابن عباس قال في تفسير هذه الآية: ما في الكف والوجه[2]. وحكى القاضي عياض عن ابن عباس أنه قال: الوجه والكفان[3]. ووافق ابن عباس في هذا التفسير عائشة رضي الله عنها وابن عمر رضي الله عنهما. روى البيهقي عن عائشة قالت: ما ظهر منها الوجه والكفان، ورُوينا عن ابن عمر أنه قال: الزينة الظاهرة: الوجه والكفان[4]. وروي هذ القول عن سعيد بن جبير، وعطاء، والأوزاعي، والضحاك، وعكرمة، وإبراهيم النخعي، وجابر بن زيد.. وغيرهم[5].

ولا تعارض بين هذه الأقوال؛ لأن الكحل زينة الوجه، والخاتم والخضاب والسوار زينة الكفين. من أجل ذلك قال الحافظ ابن كثير المفسر: «وابن عباس ومن تابعه أرادوا تفسير ما ظهر منها بالوجه والكفين، وهذا هو المشهور عند الجمهور، ويستأنس له بالحديث الذي رواه أبو داود في سننه»[6]. أقول ويؤيد هذا التفسير أمران:

**الأول**: ما رواه أبو داود عَنْ خَالِدِ ابن دُرَيْكٍ عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِى بَكْرٍ دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ الله ﷺ وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ رِقَاقٌ، فَأَعْرَضَ عَنْهَا رَسُولُ الله ﷺ وَقَالَ: «يَا أَسْمَاءُ إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا». وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ: هَذَا مُرْسَلٌ، خَالِدُ بْنُ دُرَيْكٍ لَمْ يُدْرِكْ عَائِشَةَ رضي الله عنها[7]. وهذا الحديث وإن كان مرسلًا كما قال الإمام أبو داود قد جاء من طرق أخرى يتقوى بها؛ منها:

(١) جامع البيان لابن جرير الطبري (١٠/ ١٨/ ١٥٧-١٥٨) أثر رقم (١٩٦٥٥).

(٢) السنن الكبرى للبيهقي (٢/ ٢٢٦) حديث رقم (٣٣٣٩) ط١ مجلس دائرة المعارف النظامية – الهند ١٣٤٤هـ.

(٣) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض (٦/ ٥٢٠) ت د/ يحيى إسماعيل، ط١ دار الوفاء ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

(٤) السنن الكبرى للبيهقي (٢/ ٢٢٦) حديث رقم (٣٣٤٢).

(٥) راجع: جامع البيان للطبري (١٠/ ١٨/ ١٥٧ وما بعده)؛ تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٦/ ٤٧) ط دار الشعب.

(٦) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٦/ ٤٧) ط دار الشعب.

(٧) سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها (٤/ ٦٠ وما بعدها ) حديث رقم (٤١٠٤) ط دار الريان للتراث.

١- أخرج أبو داود في مراسيله عن قتادة أن رسول الله ﷺ قال: «**إن الجارية إذا حاضت لم يصلح أن يرى منه إلا وجهها ويداها إلى المفصل**»[١].

٢- أخرج البيهقي من طريق ابْن لَهِيعَةَ عَنْ عِيَاضِ بْنِ عَبْدِ الله أَنَّهُ سَمِعَ إِبْرَاهِيمَ بْنَ عُبَيْدِ بْنِ رِفَاعَةَ الأَنْصَارِىَّ يُخْبِرُ عَنْ أَبِيهِ أَظُنُّهُ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ أَنَّهَا قَالَتْ: دَخَلَ رَسُولُ الله ﷺ عَلَى عَائِشَةَ بِنْتِ أَبِى بَكْرٍ وَعِنْدَهَا أُخْتُهَا أَسْمَاءُ وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ شَامِيَّةٌ وَاسِعَةُ الأَكْمَامِ فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهَا رَسُولُ الله ﷺ قَامَ فَخَرَجَ، فَقَالَتْ لَهَا عَائِشَةُ ﵂ تَنَحَّىْ فَقَدْ رَأَى رَسُولُ الله ﷺ أَمْرًا كَرِهَهُ فَتَنَحَّتْ، فَدَخَلَ رَسُولُ الله ﷺ فَسَأَلَتْهُ عَائِشَةُ ﵂: لِمَ قَامَ؟ قَالَ: «**أَوَلَمْ تَرَىْ إِلَى هَيْئَتِهَا إِنَّهُ لَيْسَ لِلْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ أَنْ يَبْدُوَ مِنْهَا إِلاَّ هَكَذَا**». وَأَخَذَ بِكَفَّيْهِ فَغَطَّى بِهِمَا ظَهْرَ كَفَّيْهِ حَتَّى لَمْ يَبْدُ مِنْ كَفِّهِ إِلاَّ أَصَابِعَهُ، ثُمَّ نَصَبَ كَفَّيْهِ عَلَى صُدْغَيْهِ حَتَّى لَمْ يَبْدُ إِلاَّ وَجْهُهُ. ثم قال البيهقي: إِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ[٢]. وعلة ضعف هذا الحديث عبد الله بن لَهِيعة، فهو صدوق، خلط بعد احتراق كتبه[٣]. يعني أنه كان يحدث من كتبه فاحترقت فحدث من حفظه فخلط.

والمضعفون حديثه كثير، وبعض المحدثين يحسن حديثه كالحافظ نوزر الدين الهيثمي؛ حيث أورد هذا الحديث في مجمع الزوائد، وقال: رواه الطبراني في الكبير والأوس، وفيه ابن لَهِيعة وحديث حسن وبقية رجاله رجال الصحيح[٤]. والذي لا شك فيه أن حديث ابن لهيعة في المتابعات والشواهد لا ينزل عن رتبة الحسن، وهذا منها. قاله الألباني[٥].

(١) كتاب المراسيل للإمام أبي داود (٤/ ٣٦٢) حديث رقم (٣٩٦) ت الشيخ أحمد حسن جابر رجب، هدية مجلة الأزهر، ذي الحجة ١٤٠٩هـ.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي (٧/ ٨٦) حديث رقم (١٣٨٧٩)؛ المعجم الأوسط للطبراني (٨/ ١٩٩) حديث رقم (٨٣٩٤) ط دار الحرمين – القاهرة ١٤١٥هـ.

(٣) تقريب التهذيب لابن حجر (ص٣١٩) ت محمد عوامة، ط دار الرشيد – سوريا.

(٤) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي (٥/ ١٦٤) حديث رقم (٨٦١٤) ط دار الفكر – بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٥) راجع: كتاب حجاب المرأة المسلمة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ص٢٥) ط دار الجهاد ودار الاعتصام.

كما قوى حديثَ عائشة الإمامُ البيهقيُّ من حيث موافقتُه أقوال الصحابة التي رواها عنهم في تفسير الزينة الظاهرة بالوجه والكفين أو بالكحل والخاتم والخضاب؛ فقال: «مع هذا المرسل قول من مضى من الصحابة ﭫ في بيان ما أباح الله من الزينة الظاهرة، فصار القول بذلك قويًا»[1].

ومما سبق تبين أنَّ حديث عائشة في شأن أسماء بنت أبي بكر لا تقوم به حجة وحده؛ لما فيه من إرسال الراوي عن عائشة، ولكن له شواهد تقويه من قول قتادة، وحديث أسماء بنت عميس، فيتقوى بهما، وبموافقته أقوال الصحابة في تفسير الزينة الظاهرة، وبجريان عمل النساء عليه في عهد النبي ﷺ وصحابته. ولهذا حسنه الشيخ الألباني في بعض كتبه[2]. كما يؤيد تفسير الزينة الظاهرة التي أباح الله للنساء إبداءها للأجانب بالوجه واليدين وما فيهما إباحة كشف الوجه واليدين للنساء في الصلاة، والأمر به في الحج. فإذا جاز كشفهما في العبادة جاز في العادة من باب أولى. وهذا يدل على عدم مشروعية النقاب الذي تخفي به المرأة وجهها وكفيها. قال العلامة الخازن: «وإنما رخص في هذا القدر للمرأة أن تبديه من بدنها؛ لأنه ليس بعورة وتؤمر بكشفه في الصلاة»[3].

**الدليل الثالث/** قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾[4].

معنى الضرب هنا: الإلقاء والشد. قال ابن حجر: «كأنَّ "يضربن" ضمن معنى "يلقين"؛ فلذلك عدي بحرف "على"»[5]. والخُمُر: جمع خمار وهو: ما تغطي به المرأة رأسها[6]. وجيوب: جمع جيب؛ وجيبُ القميص: ما يُدْخَلُ منه الرأس عند لبسه[7]؛ أي: فتحة الثوب بين النحر والعنق.

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي (٧/ ٢٢٦).

(٢) كتاب حجاب المرأة المسلمة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ص٢٤، ٢٥).

(٣) تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل (٣/ ٣٢٦) ط توزيع المكتبة الشعبية – بيروت.

(٤) سورة النور، من آية (٣١).

(٥) فتح الباري لابن حجر (١٠/ ٤٤٥) ط دار طيبة.

(٦) لسان العرب لابن منظور، مادة "خمر" (٢/ ١٢٦١) ط دار المعارف.

(٧) المعجم الوسيط، مادة "جيب" (١/ ١٥٥) ط مطابع الأوفست بشركة الإعلانات الشرقية.

روى البخاري عَنْ عَائِشَةَ ﵂ قَالَتْ: يَرْحَمُ الله نِسَاءَ الْمُهَاجِرَاتِ الأُوَلَ لَمَّا أَنْزَلَ الله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ شَقَّقْنَ مُرُوطَهُنَّ[1] فَاخْتَمَرْنَ بِهِ[2].

قال ابن حجر في بيان صفة الاختمار: «وصفة ذلك أن تضع المرأة الخمار على رأسها ترميه من الجانب الأيمن على العاتق الأيسر، وهو التقنع»[3] يعني التلفع.

ومعنى قوله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ أنه يجب عليهن ستر العنق والنحر بالخُمُر، وضربها على العنق وإرسالها إلى النحور. "وذلك أن نساء الجاهلية كن في ذلك الزمان إذا غطَّين رءُوسهن بالأخمرة سدلْنها من وراء الظهر، فيتبقى النحر والعنق والأذنان لا ستر على ذلك[4]، فأمر الله بإلقاء الخمار على فتحة الصدر حتي يغطي شعورهن وأعناقهن ونحورهن. ولو كان ستر الوجه واجبًا لصرحت به الآية فأمرت بضرب الخُمُر على الوجوه؛ كما صرحت بضربها على الجيوب.

**الدليل الرابع/** قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾[5]. .

تقرر الآية الكريمة أنه لا يحل لرسول الله ﷺ الزواج من بعد ولو أعجبه حسن بعض النساء. وكيف يعجبه حسنهن دون رؤية وجوههن مع العلم أن الرؤية هنا غير رؤية الخاطب الذي يحل له الزواج ويعزم على الخِطبة؟ فهذا العزم إذا أُعلن يدعو المرأة التي ألفت النقاب أن تخلعه. إذن الرؤية هنا هي الرؤية العابرة التي يرى فيها الرجال وجوه النساء في عامة الأحوال والتي قد يتبعها إعجاب بحسن إحداهن وليست

---

(١) **مروطهن**: جمع مِرط وهو الكساء من الخز أو الصوف أو غير ذلك.

(٢) صحيح البخاري، كتاب التفسير (سورة النور)، باب ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾؛ فتح الباري (١٠/ ٤٤٥) حديث رقم (٤٧٥٨).

(٣) فتح الباري لابن حجر (١٠/ ٤٤٦).

(٤) راجع: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية (١٠/ ٤٨٩).

(٥) سورة الأحزاب، من آية (٥٢).

الرؤية بقصد الخِطبة[1]. وفي هذا المعنى يقول الإمام أبو بكر الجصاص الحنفي في تفسيره: "قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَعۡجَبَكَ حُسۡنُهُنَّ﴾ يدل على جواز النظر إلى وجه المرأة الأجنبية؛ إذ لا يعجبه حسنها إلا وقد نظر إليها"[2].

**الدليل الخامس/** قوله تعالى: ﴿يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ﴾[3].

ورد في "فتح الباري": «قال الكرماني: "معنى ﴿يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ﴾: أن الله يعلم النظرة المسترقة إلى ما لا يحل. وعند ابن أبي حاتم من طريق ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ﴾ قال: هو الرجل ينظر إلى المرأة الحسناء تمر به، أو يدخل بيتًا هي فيه، فإذا فطن له غض بصره»[4]، وأنى للرجل أن ينظر إلى المرأة تمر به ويفتن بحسنها إن لم تكن عادة النساء كشف وجوههن؟[5]

*****

## المحور الثالث

## ترجيح المحققين من المفسرين كشف المرأة للوجه والكفين وعدم مشروعية النقاب

اختار هذا القول ورجحه المحققون من المفسرين - رحمهم الله تعالى - على اختلاف عصورهم، وتعدد مذاهبهم الفقهية والكلامية، وتنوع أساليبهم في تفسير القرآن الكريم. ومن أشهر هؤلاء المحققين من المفسرين ما يلي:

١- الإمام أبو زكريا الفراء (من مفسري القرن الثالث الهجري ت٢٠٧هـ) قال: «﴿وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ﴾ مثل الكحل، والخاتم، والخضاب»[6].

---

(١) تحرير المرأة في عصر الرسالة، د/ عبد الحليم أبو شقة (٤/ ٨٨) ط٧ دار القلم ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

(٢) أحكام القرآن للإمام أبي بكر الجصاص (٣/ ٥٤٢) ط دار الفكر ١٩٩٣م/ ١٤١٤هـ.

(٣) سورة غافر، من آية (١٩).

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر (١٤/ ١٣٨).

(٥) تحرير المرأة في عصر الرسالة، د/ عبد الحليم أبو شقة (٤/ ٨٦) ط٧ دار القلم ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

(٦) معاني القرآن لأبي زكريا الفراء (٢/ ٢٤٩) ت محمد علي النجار، ط دار السرور.

٢- الإمام ابن قتيبة (من مفسري القرن الثالث الهجري ت٢٧٦هـ) قال في تفسير هذه الآية: «يقال: الكف والخاتم، ويقال: الكحل والخاتم»[1].

٣- الإمام محمد بن جرير الطبري (من مفسري القرن الرابع الهجري ت٣١٠هـ) قال: «وَأَوْلَى الأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ بِالصَّوَابِ: قَوْلُ مَنْ قَالَ: عُنِيَ بِذَلِكَ الْوَجْهُ وَالْكَفَّانِ، يَدْخُلُ فِي ذَلِكَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ الْكُحْلُ، وَالْخَاتَمُ، وَالسِّوَارُ، وَالْخِضَابُ والثياب. وَإِنَّمَا قُلْنَا ذَلِكَ أَوْلَى الأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ بِالتَّأْوِيلِ؛ لِإِجْمَاعِ الْجَمِيعِ عَلَى أَنَّ عَلَى كُلِّ مُصَلٍّ أَنْ يَسْتُرَ عَوْرَتَهُ فِي صَلاَتِهِ، وَأَنَّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَكْشِفَ وَجْهَهَا وَكَفَّيْهَا فِي صَلاَتِهَا، وَأَنَّ عَلَيْهَا أَنْ تُسْتَرَ مَا عَدَا ذَلِكَ مِنْ بَدَنِهَا إِلاَّ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ أَبَاحَ لَهَا أَنْ تُبْدِيَهُ مِنْ ذِرَاعِهَا إِلَى قَدْرِ النِّصْفِ فَإِذْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ جَمِيعِهِمْ إِجْمَاعًا، كَانَ مَعْلُومًا بِذَلِكَ أَنَّ لَهَا أَنْ تُبْدِيَ مِنْ بَدَنِهَا مَا لَمْ يَكُنْ عَوْرَةً كَمَا ذَلِكَ لِلرِّجَالِ؛ لِأَنَّ مَا لَمْ يَكُنْ عَوْرَةً فَغَيْرُ حَرَامٍ إِظْهَارُهُ. وَإِذَا كَانَ لَهَا إِظْهَارُ ذَلِكَ، كَانَ مَعْلُومًا أَنَّهُ مِمَّا اسْتَثْنَاهُ الله تَعَالَى ذِكْرُهُ بِقَوْلِهِ: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾؛ لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ ظَاهِرٌ مِنْهَا"[2].

٤- الإمام أبو جعفر النحاس (من مفسري القرن الرابع الهجري ت٣٣٨هـ) قال: «وأكثر الفقهاء أن المراد بما ظهر منها: الوجه والكفان والكحل والخضاب؛ ألا ترى أنَّ المرأة يجب عليها أن تستر في الصلاة كل موضع منها يراه المرء، وأنه لا يظهر منها إلا وجهها وكفاها»[3].

٥- الإمام أبو بكر القفال الشاشي الكبير (من مفسري القرن الرابع الهجري ت٣٦٥هـ) قال الإمام الرازي: «قال القفال معنى الآية: إلا ما يظهره الإنسان في العادة الجارية، وذلك في النساء الوجه والكفان ... فأمروا بستر ما لا تؤدي الضرورة إلى كشفه ورخص لهم في كشف ما اعتيد كشفه وأدت الضرورة إلى

(١) تفسير غريب القرآن لابن قتيبة (ص٣٠٣) ت الشيخ السيد صقر، ط دار إحياء الكتب العربية.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري (١٠/ ١٨/ ١٥٩) ط دار الفكر.

(٣) معاني القرآن الكريم للإمام أبي جعفر النحاس (٤/ ٥٢٢) ت الشيخ محمد علي الصابوني، ط١ مركز إحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى - مكة المكرمة ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

إظهاره؛ إذ كانت شرائع الإسلام حنيفية سهلة سمحة، ولما كان ظهور الوجه والكفين كالضروري لا جرم اتفقوا على أنهما ليسا بعورة»[1].

٦- الإمام أبو بكر الجصاص الحنفي (من مفسري القرن الرابع الهجري ت٣٧٠هـ) قال: «وقال أصحابنا - يعني: الحنفية - المراد الوجه والكفان؛ لأن الكحل زينة الوجه، والخضاب والخاتم زينة الكف، فإذ قد أباح النظر إلى زينة الوجه والكف فقد اقتضى ذلك لا محالة إباحة النظر إلى الوجه والكفين، ويدل على أن الوجه والكفين من المرأة ليسا بعورة أيضًا أنها تصلى مكشوفة الوجه واليدين، فلو كانا عورة لكان عليها سترهما كما عليها ستر ما هو عورة»[2].

٧- الإمام مكي بن أبي طالب (من مفسري القرن الخامس الهجري ت٤٣٧هـ) قال: «وقول من قال ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ هو الوجه الكفان أحسنها؛ لأن العلماء قد أجمعوا أن للمرأة أن تكشف وجهها، وكفيها في صلاتها، وأن عليها أن تستر ما عدا ذلك ... فالكحل، والخاتم، والخضاب، والسوار داخل تحت هذا، فإذا كان لها ذلك مباحًا في الصلاة علم أنها ليس بعورة، وإذا لم يكن عورة جاز لها إظهاره، كما أن ما ليس بعورة من الرجل جائز له إظهاره، فيكون هذا مما استثناه الله جلَّ ذكره»[3].

٨- الإمام أبو العباس المهدوي (من مفسري القرن الخامس الهجري ت٤٤٠هـ) قال: «والمرأة تكشف وجهها وكفيها في صلاتها، وتستر ما عدا ذلك، وكل ما أبيح لها كشفه في الصلاة فليس بعورة»[4].

٩- الإمام أبو جعفر الطوسي (من مفسري القرن الخامس الهجري ت٤٦٠هـ) قال: «وقال قوم: كل ما ليس بعورة يجوز للمرأة إظهاره. وأجمعوا أن الوجه والكفين ليسا بعورة؛ لجواز إظهارهما في الصلاة»[5].

---

(١) مفاتيح الغيب للإمام فخر الدين الرازي (١١/ ٥٣٨) ط١ دار الغد العربي ١٩٩٢م/ ١٤١٢هـ.

(٢) أحكام القرآن للإمام أبي بكر أحمد الرازي الجصاص (٣/ ٤٦٠) مراجعة: صدقي محمد جميل، ط دار الفكر ١٩٣٣م/ ١٤١٤هـ.

(٣) الهداية إلى بلوغ النهاية لأبي محمد مكي بن أبي طالب (٨/ ٥٠٧٠) ط١ كلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

(٤) التحصيل لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل للإمام أبي العباس أحمد بن عمار المهدوي (٤/ ٥٣٦) ت دار الكمال المتحدة، ط١ وزارة الأوقاف - قطر ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

(٥) التبيان في تفسير القرآن لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٧/ ٤٢٩) ت أحمد حبيب قصير العاملي، ط دار إحياء التراث العربي.

١٠-الإمام أبو الحسن الواحدي (من مفسري القرن الخامس الهجري ت٤٦٨هـ) قال: «﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ وهو الثياب، والكحل، والخاتم، والخضاب، والسوار؛ فلا يجوز للمرأة أن تظهر إلا وجهها ويديها»(١).

١١-الإمام محمود بن عمر الزمخشري (من مفسري القرن السادس الهجري ت٥٢٨هـ) قال: «الزينة: ما تزينت به المرأة من حليّ أو كحل أو خضاب، فما كان ظاهرًا منها كالخاتم والكحل والخضاب فلا بأس بإبدائه للأجانب – يعني بذلك تفسير ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ بالوجه والكفين وما فيهما – ثم بين علة ترخيص الشرع في التسامح في إبداء تلك الزينة الظاهرة؛ فقال: فإن قلت: لم سومح مطلقًا في الزينة الظاهرة؟ قلت: لأن سترها فيه حرج، فإن المرأة لا تجد بدًّا من مزاولة الأشياء بيديها، ومن الحاجة إلى كشف وجهها، خصوصًا في الشهادة والمحاكمة والنكاح، وتضطر إلى المشي في الطرقات وظهور قدميها، وخاصة الفقيرات منهنّ، وهذا معنى قوله ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ يعنى إلا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره والأصل فيه الظهور»(٢).

١٢-الإمام أبو بكر بن العربي المالكي (من مفسري القرن السادس الهجري ت٥٤٣هـ) فقد اختار أن المراد بالزينة الظاهرة: الوجه والكفان، وكل زينة فيهما كالكحل والخاتم والخضاب والسوار؛ فقال: «الصَّحِيحُ أَنَّهَا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ هِيَ الَّتِي فِي الْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ، فَإِنَّهَا الَّتِي تَظْهَرُ فِي الصَّلَاةِ. وَفِي الْإِحْرَامِ عِبَادَةً، وَهِيَ الَّتِي تَظْهَرُ عَادَةً»(٣).

١٣-الإمام ابن عطية (من مفسري القرن السادس الهجري ت٥٤١هـ) قال: «ويظهر لي بحكم ألفاظ الآية أن المرأة مأمورة بأن لا تبدي، وأن تجتهد في الإخفاء لكل ما هو زينة، ووقع الاستثناء في كل ما غلبها

---

(١) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي (٢/ ٧٦٢) ت صفوان عدنان داوودي، ط١ دار القلم – دمشق ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

(٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام محمد بن عمر الزمخشري (٣/ ٢٣٠ وما بعدها) بتصرف، ط٣ دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

(٣) أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي (٣/ ٣٨٢) ت محمد عبد القادر عطا، ط دار الفكر.

فظهر بحكم ضرورة حركة فيما لا بد منه، أو إصلاح شأن ونحو ذلك، فما ظهر على هذا الوجه - مما تؤدي إليه الضرورة في النساء - فهو المعفو عنه، فغالب الأمر أن الوجه بما فيه والكفين يكثر فيهما الظهور، وهو الظاهر في الصلاة»[1].

١٤-الإمام أبو عبد الله القرطبي المفسر (من مفسري القرن السابع الهجري ت٦٧١هـ) قال: «لما كان الغالب من الوجه والكفين ظهورهما عادة وعبادة وذلك في الصلاة والحج، فيصلح أن يكون الاستثناء راجعا إليهما. يدل على ذلك ما رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها: أن أسماء بنت أبى بكر رضي الله عنهما دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله ﷺ وقال لها: «**يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا**» وأشار إلى وجهه وكفيه»[2].

١٥-الإمام أبو حيان الأندلسي (من مفسري القرن الثامن الهجري ت٧٥٤هـ) حيث فسر الزينة الظاهرة بالكحل، والخضاب، والخاتم[3].

١٦-الإمام أبو بكر الحداد اليمني الحنفي (من مفسري القرن التاسع الهجري) قال: «وأما الزينة الظاهرة الكحل، والخاتم، والخضاب فليس على المرأة بحكم هذه الآية ستر وجهها وكفيها في الصلاة، وفي غير الصلاة»[4].

١٧-الشيخ محمد متولي الشعراوي رحمه الله قال: «الزينة: هي الأمر الزائد عن الخلقة، مثل الكحل في العين، والقرط في الأذن، والإسورة في المعصم، والخاتم في الإصبع، والقلادة في الرقبة.. وهكذا ... واستثنى الحق سبحانه بعض هذه الأشياء تخفيفًا علينا، فالمرأة تحتاج في حياتها أن تمشي في السوق وغير ذلك، فلا بد أن تكشف عينها لترى الطريق، وقد يكون في عينها كحل، فسمح الشرع لها بذلك، واعتبر

---

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد عبد الحق بن عطية (١٠/ ٤٨٨ وما بعدها) بتصرف، ط مؤسسة دار العلوم - قطر.

(٢) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (١٥/ ٢١٣) بتصرف، ط١ مؤسسة الرسالة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(٣) تفسير النهر الماد من البحر المحيط لأبي حيان (٢/ ١/ ٥٤٣) ط١ دار الجنان ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

(٤) تفسير الحداد المسمى كشف التنزيل في تحقيق المباحث والتأويل لأبي بكر الحداد اليمني (٥/ ٦٦) ت د/ محمد إبراهيم يحيى، ط١ دار المدار الإسلامي ٢٠٠٣م.

الكحل من الزينة الظاهرة، كذلك إذا كانت تلبس خاتمًا في إصبعها وكان لا بد، وأن تتناول الأشياء في بيع أو شراء أو غير ذلك، فلا بد من ظهور هذه الزينة فأباح الشرع ذلك[1]

*****

# المحور الرابع

## الأدلة على عدم مشروعية النقاب في ضوء السنة النبوية

### الحديث الأول/ حديث الخثعمية:

روى البخاري بسنده عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: كَانَ الْفَضْلُ[2] رَدِيفَ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَجَاءَتِ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمَ فَجَعَلَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَصْرِفُ وَجْهَ الْفَضْلِ إِلَى الشِّقِّ الآخَرِ، فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ، أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لاَ يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: «**نَعَمْ**»، وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ[3]، استدل الإمام ابن بطال بهذا الحديث على أمرين:

**الأمر الأول**: أن نساء المؤمنين ليس عليهن من الحجاب ما يلزم أزواج النبي ﷺ؛ إذ لو لزم ذلك جميع النساء لأمر النبي ﷺ الخثعمية بالاستتار، ولما صرف وجه الفضل.

**الأمر الثاني**: أن ستر المرأة وجهها ليس فرضًا لإجماعهم على أن للمرأة أن تبدي وجهها في الصلاة ولو رآه الغرباء. لكن تعقب الحافظ ابن حجر ما استدل به ابن بطال؛ فقال: «وفي استدلاله بقصة الخثعمية لما ادعاه نظر؛ لأنها كانت محرمة»[4]، يعني: والمحرمة ممنوعة من النقاب. وفي دعوى ابن حجر أن الخثعمية كانت محرمة وقت السؤال أو الاستفتاء نظر؛ فإنه لا دليل على أنها كانت محرمة، بل الظاهر خلافه.

والحافظ ابن حجر ذكر هذا التعقيب في "فتح الباري"، كتاب الاستئذان، في المجلد الرابع عشر، طبعة دار طيبة - التي اعتمدت عليها - ولعله نسي ما حققه بنفسه في الفتح في كتاب جزاء الصيد، باب

---

(١) جريدة اللواء الإسلامي، عدد (٦٧٠) الخميس ٢٠ من جمادى الآخرة ١٤١٥هـ/ ٢٤ من نوفمبر ١٩٩٤م.

(٢) هو الفضل بن عباس بن عبد المطلب، وهو أخو عبد الله بن عباس، وكان أكبر ولد الفضل وبه يكنى.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله؛ فتح الباري (٤/ ٣٨٣) حديث رقم (١٥١٣).

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر (١٤/ ١٣٩ وما بعدها).

الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة، في المجلد الخامس من هذه الطبعة، وهو: "أن سؤال الخثعمية وقع عند المنحر بعد الفراغ من رمي جمرة العقبة"[1]، ويؤيد ذلك ما وقع عند الترمذي وغيره من أن السؤال المذكور وقع عن المنحر بعد الفراغ من رمي جمرة العقبة؛ عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: وقف رسول الله ﷺ بعرفة فقال: «**هذه عرفة وهذا هو الموقف وعرفة كلها موقف**» ... فذكر الحديث وفيه: ثم أتى الجمرة فرماها، ثم أتى المنحر فقال: «**هذا المنحر ومنى كلها منحر**». واستفتته جارية شابة من خثعم فقالت: إن أبي شيخ كبير قد أدركته فريضة الله في الحج، أفيجزئ أن أحج عنه؟ قال: «**حجي عن أبيك**»[2].

ومعنى أن سؤال الخثعمية وقع عند المنحر بعد الفراغ من رمي جمرة العقبة أن السؤال كان بعد التحلل الأصغر[3]. وحينئذ فالخثعمية وقت سؤالها كانت غير محرمة، ومع ذلك لم يأمرها النبي ﷺ بستر وجهها، لا سيما وهي شابة جميلة؛ بدليل ما جاء في رواية عند البخاري بأنها وضيئة: "وأقبلت امرأة من خثعم وضيئة"[4] حتى كاد الفضل بن العباس أن يفتن بها؛ ولذلك صرف وجه الفضل عنها، وفي هذا دليل آخر على أن المرأة الجميلة لا يجب عليها ستر وجهها.

هذا.. وذكر الإمام الشوكاني عن ابن القطان أن النبي ﷺ لم يأمر الخثعمية بتغطية وجهها ... ثم قال الشوكاني: «وهذا الحديث يصلح للاستدلال به على اختصاص آية الحجاب ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍۚ﴾[5] بزوجات النبي ﷺ؛ لأن قصة الفضل مع الخثعمية في حجة الوداع، وآية الحجاب في نكاح زينب بنت جحش في السنة الخامسة من الهجرة.

## الحديث الثاني/ حديث سُبيعة الأسلمية:

---

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر (٥/ ١٥١).

(٢) سنن الترمذي، كتاب الحج، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف (٢/ ٢٥١) حديث رقم (٨٨٦)، وقال الترمذي: حديث علي حديث حسن صحيح، ط دار الفكر.

(٣) ومعلوم أن التحلل الأصغر يحل للمحرم ما كان محظورًا عليه إلا النساء.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب قول الله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ ...﴾؛ فتح الباري (١٤/ ١٣٦) حديث رقم (٦٢٢٨).

(٥) سورة الأحزاب، من آية (٥٣).

روى البخاري أَنَّ سُبَيْعَةَ بِنْتَ الْحَارِثِ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتَ سَعْدِ بْنِ خَوْلَةَ، وَهْوَ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا، فَتُوُفِّيَ عَنْهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَهْيَ حَامِلٌ، فَلَمْ تَنْشَبْ أَنْ وَضَعَتْ حَمْلَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ، فَلَمَّا تَعَلَّتْ مِنْ نِفَاسِهَا تَجَمَّلَتْ لِلْخُطَّابِ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو السَّنَابِلِ بْنُ بَعْكَكٍ - رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ - فَقَالَ لَهَا: مَا لِي أَرَاكِ تَجَمَّلْتِ لِلْخُطَّابِ تُرَجِّينَ النِّكَاحَ، فَإِنَّكِ وَاللهِ مَا أَنْتِ بِنَاكِحٍ حَتَّى تَمُرَّ عَلَيْكِ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ، قَالَتْ سُبَيْعَةُ: فَلَمَّا قَالَ لِي ذَلِكَ جَمَعْتُ عَلَيَّ ثِيَابِي حِينَ أَمْسَيْتُ، وَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَأَفْتَانِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي، وَأَمَرَنِي بِالتَّزَوُّجِ إِنْ بَدَا لِي[1].

وروى مسلم أَنَّ سُبَيْعَةَ كَانَتْ تَحْتَ سَعْدِ ابْنِ خَوْلَةَ وَهُوَ فِي بَنِى عَامِرِ بْنِ لُؤَىٍّ، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا، فَتُوُفِّيَ عَنْهَا فِى حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَهْىَ حَامِلٌ، فَلَمْ تَنْشَبْ أَنْ وَضَعَتْ حَمْلَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ، فَلَمَّا تَعَلَّتْ مِنْ نِفَاسِهَا تَجَمَّلَتْ لِلْخُطَّابِ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو السَّنَابِلِ بْنُ بَعْكَكٍ - رَجُلٌ مِنْ بَنِى عَبْدِ الدَّارِ - فَقَالَ لَهَا مَا لِي أَرَاكِ مُتَجَمِّلَةً لَعَلَّكِ تَرْجِينَ النِّكَاحَ، إِنَّكِ وَاللهِ مَا أَنْتِ بِنَاكِحٍ حَتَّى تَمُرَّ عَلَيْكِ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ. قَالَتْ سُبَيْعَةُ: فَلَمَّا قَالَ لِى ذَلِكَ جَمَعْتُ عَلَىَّ ثِيَابِي حِينَ أَمْسَيْتُ، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَأَفْتَانِى بِأَنِّى قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِى، وَأَمَرَنِى بِالتَّزَوُّجِ إِنْ بَدَا لِى[2].

ووجه الاستدلال في قول أبي السنابل لسبيعة في رواية البخاري: «مَا لِي أَرَاكِ تَجَمَّلْتِ لِلْخُطَّابِ»، وفي رواية مسلم: «مَا لِى أَرَاكِ مُتَجَمِّلَةً»، وفي رواية ابن إسحاق: «فتهيَّأت للنكاح واختضبت»، وفي رواية معمر عن الزهري عند أحمد: «فلقيها أبو السنابل وقد اكتحلت»، وفي رواية الأسود: «فتطيبتْ وتصنَّعتْ»[3]. ولم ينكر عليها النبي ﷺ أنها أظهرت الكحل أو الخضاب حتى رآها ذلك الرجل وغيره، وبه أخذ الأئمة باعتبار

(١) صحيح الإمام البخاري، كتاب المغازي، باب (١٠)؛ فتح الباري لابن حجر (٩/ ٥٢) حديث رقم (٣٩٩١) ط دار طيبة.

(٢) صحيح الإمام مسلم، كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل؛ شرح النووي على صحيح مسلم (٥/ ٣٦٦) حديث رقم (١٤٨٤) ط دار الحديث.

(٣) فتح الباري لابن حجر (١٢/ ٢١٤).

أن هذا مما ظهر من الزينة المباحة[1]. ويؤيده حديث أبي داود أن النبي ﷺ قال عن يد مُدَّت إليه فلم يعرفها: «**لو كنتِ امرأةً لغَيَّرتِ أظفاركِ**» يعني: بالحنَّاء[2].

فلو كانت سبيعةُ منتقبةً فأنى لهذا الرجل أن يرى الكحل أو علامات التجمل والتصنع؟ إن قوله يدل دلالة واضحة على أنها سافرةُ الوجه غير منتقبة، ولم ينكر عليها النبي ﷺ ذلك، وإقراره سنة، ولو كان كشفها وجهها غير جائز لما سكت عليه النبي ﷺ، ولبادر بالبيان؛ إذ لا يجوز تأخير البيان منه ﷺ عن وقت الحاجة.

## الحديث الثالث/ النهي عن تنقب المرأة في الحج:

روى البخاري بسنده عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**وَلاَ تَنْتَقِبِ المَرْأَةُ المُحْرِمَةُ، وَلاَ تَلْبَسِ القُفَّازَيْنِ**»[3].

ومعنى: «**لاَ تَنْتَقِبِ المَرْأَةُ المُحْرِمَةُ**»: لا تستر وجهها. والقُفَّاز - بضم القاف وتشديد الفاء وبعد الألف زاي – هو: ما تلبسه المرأة في يدها فتغطي أصابعها وكفيها عند معاناة الشيء كغزل ونحوه[4].

ووجه الاستدلال بالحديث: لو كان الوجه والكفان عورة لما حَرَّم النبي ﷺ سترهما على المحرمة بالحج[5].

هذا ولا مانع من ستر المرأة المحرمة وجهها وكفيها بما سوى النقاب والقفازين، بدليل الحديث الذي رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كَانَ الرُّكْبَانُ يَمُرُّونَ بِنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ مُحْرِمَاتٌ فَإِذَا حَاذَوْا

---

(١) راجع: من فتاوى الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق (ص٨٧) هدية مجلة الأزهر، عدد (رمضان١٤١٠هـ)؛ معالم المجتمع النسائي في الإسلام للشيخ محمد زكي إبراهيم (ص١٦) ط مطبعة حسان.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الترجل، باب في الخضاب للنساء (٤/ ٧٥) حديث رقم (٤١٦٦) ط دار الريان.

(٣) صحيح البخاري، كتاب جزاء الصيد، باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة؛ فتح الباري (٥/ ١٢٨) حديث رقم (١٨٣٨)، والحديث أخرجه مالك في الموطأ موقوفًا على ابن عمر (ص٤٤٠) حديث رقم (٩١٨)، ت بشار عواد معروف، ط١ دار الغرب الإسلامي ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

(٤) فتح الباري لابن حجر (٥/ ١٢٩ وما بعدها).

(٥) فقه الإمام الأوزاعي، د/ عبد الله الجبوري (١/ ١٥٦) ط مطبعة الإرشاد – بغداد.

بِنَا سَدَلَتْ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا إِلَى وَجْهِهَا فَإِذَا جَاوَزُونَا كَشَفْنَاهُ»[1]؛ لذلك قال الإمام أبو سليمان الخطابي: «قد ثبت عن النبي ﷺ أنه نهى المحرمة عن النقاب، فأما سدل الثوب على وجهها من رأسها فقد رخص فيه غير واحد من الفقهاء، ومنعوها أن تلف الثوب أو الخمار على وجهها، أو تشد النقاب، أو تتلثم، أو تتبرقع. وممن قال بأن للمرأة أن تسدل الثوب على وجهها من فوق رأسها: عطاء ومالك وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل وإسحاق، وهو قول محمد بن الحسن، وقد علق الشافعي القول فيه»[2].

## الحديث الرابع/ حديث جابر في وصف امرأة بأنها سعفاء الخدين:

روى الإمام مسلم بسنده عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ الله قَالَ شَهِدْتُ مَعَ رَسُولِ الله ﷺ الصَّلاَةَ يَوْمَ الْعِيدِ. فَبَدَأَ بِالصَّلاَةِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلاَ إِقَامَةٍ. ثُمَّ قَامَ مُتَوَكِّئًا عَلَى بِلاَلٍ، فَأَمَرَ بِتَقْوَى الله، وَحَثَّ عَلَى طَاعَتِهِ، وَوَعَظَ النَّاسَ وَذَكَّرَهُمْ. ثُمَّ مَضَى حَتَّى أَتَى النِّسَاءَ، فَوَعَظَهُنَّ وَذَكَّرَهُنَّ فَقَالَ: «**تَصَدَّقْنَ فَإِنَّ أَكْثَرَكُنَّ حَطَبُ جَهَنَّمَ**». فَقَامَتِ امْرَأَةٌ مِنْ سِطَةِ النِّسَاءِ سَفْعَاءُ الْخَدَّيْنِ فَقَالَتْ: لِمَ يَا رَسُولَ الله؟! قَالَ: «**لأَنَّكُنَّ تُكْثِرْنَ الشَّكَاةَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ**». قَالَ: فَجَعَلْنَ يَتَصَدَّقْنَ مِنْ حُلِيِّهِنَّ، يُلْقِينَ فِى ثَوْبِ بِلاَلٍ مِنْ أَقْرِطَتِهِنَّ وَخَوَاتِمِهِنَّ[3].

والشاهد في قوله: «فَقَامَتِ امْرَأَةٌ مِنْ سِطَةِ النِّسَاءِ سَفْعَاءُ الْخَدَّيْنِ»، ومعنى «مِنْ سِطَةِ النِّسَاءِ»: من خيارهن أو من وسط النساء. والسَّفعُ في الخَدَّيْنِ: شحوبٌ وسوادٌ في الوجه ... ومنه الأسفع: وهو الثور الوحشي الذي في خده سواد[4]. وامرأة سعفاء الخدين: في خديْها تغيرٌ وسواد[5]. والسؤال الذي يطرح نفسه: من أين لجابر ﵁ راوي الحديث أن يعرف أنها سعفاء الخدين إذا كان وجهها مغطًى بالنقاب؟!

## الحديث الخامس/ حديث عائشة ﵂ عن خروج المؤمنات لصلاة الفجر كاشفات الوجوه:

---

(١) سنن أبي داود، كتاب المناسك (الحج)، باب في المحرمة تغطي وجهها (٢/ ١٧٣) حديث رقم (١٨٣٣) ط دار الريان.

(٢) معالم السنن شرح سنن أبي داود لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي (١/ ٥٢٧) ط مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

(٣) صحيح مسلم، كتاب صلاة العيدين؛ شرح النووي على صحيح مسلم (٣/ ٤٣٩) حديث رقم (٨٨٤) ط دار الحديث.

(٤) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض بن موسى اليحصبي (٣/ ٢٩٤) ط دار الوفاء.

(٥) شرح النووي على صحيح مسلم (٣/ ٤٤٤).

روى البخاري بسنده عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ قَالَتْ: «كُنَّ نِسَاءُ الْمُؤْمِنَاتِ يَشْهَدْنَ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ صَلاَةَ الْفَجْرِ مُتَلَفِّعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ[1]، ثُمَّ يَنْقَلِبْنَ إِلَى بُيُوتِهِنَّ حِينَ يَقْضِينَ الصَّلاَةَ، لاَ يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْغَلَسِ[2]»[3]. وقولها: «لاَ يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْغَلَس» يرجح أن عدم المعرفة بهن لبقاء الظلمة[4]؛ لذلك قال أبو الوليد الباجي المالكي: «هذا يدل على أنهن كن سافرات؛ إذ لو كن متنقبات لمنع تغطية الوجه من معرفتهن لا الغلس»[5]، أي: ظلمة آخر الليل. ومنطوق قولها: «لاَ يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْغَلَس» أن سبب عدم معرفة هؤلاء النسوة ظلمة الليل، ومفهوم هذا القول معرفتهن في غير الغَلَس، ولا يمكن أن يُعْرَفْن إلا إذا كن سافرات الوجوه.

**الحديث السادس/ تعجب الصحابة من أم خلاد التي جاءت تسأل عن ابنها وهو مقتول وهي منتقبة:**

روى الإمام أبو داود بسنده عن قَيْسِ بْنِ شَمَّاسٍ قَالَ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يُقَالُ لَهَا أُمُّ خَلاَّدٍ، وَهِيَ مُنْتَقِبَةٌ، تَسْأَلُ عَنِ ابْنِهَا وَهُوَ مَقْتُولٌ، فَقَالَ لَهَا بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ: جِئْتِ تَسْأَلِينَ عَنِ ابْنِكِ وَأَنْتِ مُنْتَقِبَةٌ؟! فَقَالَتْ: إِنْ أُرْزَأَ ابْنِى فَلَنْ أُرْزَأَ حَيَائِى. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**ابْنُكِ لَهُ أَجْرُ شَهِيدَيْنِ**». قَالَتْ: وَلِمَ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «**لأَنَّهُ قَتَلَهُ أَهْلُ الْكِتَابِ**»[6].

ووجه الاستدلال بالحديث على عدم مشروعية النقاب ما يلي:

**أولًا:** سؤال التعجب والاستغراب من بعض الصحابة للمرأة في قولهم لها: «جِئْتِ تَسْأَلِينَ عَنِ ابْنِكِ وَأَنْتِ مُنْتَقِبَةٌ؟». فلو كان النقاب أمرًا معتادًا للنساء في ذلك الوقت، أو استجابة لأمر الشرع ما كان هناك

---

(١) **التلفع**: الالتحاف بالثوب، وهو أن يشتمل به حتى يجلل جسده. راجع: لسان العرب لابن منظور، مادة "لفع" (٥/ ٤٠٥٣) ط دار المعارف. **والمرط** - بكسر الراء - كساء من صوف أو خز أو غيره. راجع: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، مادة "مرط" (٨/ ٣٩١٧)، ت د/ أحمد الخراط، ط المكتبة المكية. والمعنى: مشتملات بأكسيتهن.

(٢) الغلس - بفتح الغين واللام - ظلام آخر الليل. راجع المصباح المنير للفيومي، مادة "غلس" (ص٤٥٠) ط دار الكتب العلمية.

(٣) صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت الفجر؛ فتح الباري لابن حجر (٢/ ٣٥٦) حديث رقم (٥٧٨) ط دار طيبة.

(٤) فتح الباري (٢/ ٨٩-٩٠).

(٥) فتح الباري (٢/ ٣٥٨).

(٦) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب فضل قتال الروم على غيرهم من الأمم (٣/ ٥) حديث رقم (٢٤٨٨) ط دار الريان للتراث.

وجه لهذا السؤال، وما كان هناك معنى لاستغراب الصحابة وقولهم لها: «جِئْتِ تَسْأَلِينَ عَنِ ابْنِكِ وَأَنْتِ مُنْتَقِبَةٌ؟». ومن هنا قال الشيخ الغزالي: «واستغراب الأصحاب لتنقب المرأة دليل على أن النقاب لم يكن عبادة»[1].

**ثانيًا:** جواب أم خلاد دليل على أن الدافع إلى النقاب أمر شخصي، وهو الحياء، وليس استجابة لأمر الله ورسوله، ولو كان النقاب لداعٍ شرعي لأجابت بغير هذا الجواب، بل ما وُجِّه إليها السؤال من أصله؛ إذ لا يسأل المسلم عن لماذا أقام الصلاة وآتى الزكاة؟ وكذلك لا تسأل المرأة المسلمة لماذا تتحجب؟ ومن القواعد الأصولية: "ما جاء على أصله لا يسأل عن علته". من أجل ذلك قال الشيخ محمد زكي إبراهيم: «أم خلاد كانت تتنقب حياءً، لا وجوبًا، ولهذا لم يستهجنه النبي ﷺ، ولم يستحسنه، ولم يأمر به ولم ينه عنه»[2].

## الحديث السابع/ حديث الرجل الذي أحدق بصره بامرأة فاصطدم بجدار:

عن عمار بن ياسر أن رجلًا مرت به امرأة فأحدق بصره إليها فمر بجدار فمرس وجهه، فأتى رسول الله ﷺ ووجهه يسيل دمًا، فقال: يا رسول الله إني فعلت كذا وكذا، فقال رسول الله ﷺ: «**إذا أراد الله بعبد خيرًا عجل عقوبة ذنبه في الدنيا، وإذا أراد به غير ذلك أمهل عليه بذنوبه حتى يوافي بها يوم القيامة كأنه عير**»[3].

والشاهد في قوله: «أن رجلًا مرت به امرأة فأحدق بصره إليها»، ووجه الاستدلال: أن إحداق بصر الرجل إلى المرأة التي مرت به دليل على أنها كانت سافرة الوجه غير منتقبة.

ومن هنا.. نستطيع القول بأن النساء في العهد النبوي كن سافرات الوجوه، وكان منهن من تلفت بجمالها أنظار الرجال إلى درجة الاصطدام بالجدار وسيلان الدم؛ كما حدث لهذا الرجل المذكور في الحديث.

*****

---

(1) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث للشيخ محمد الغزالي (ص٤٨) ط٦ دار الشروق ١٩٨٩م.

(2) معالم المجتمع النسائي في الإسلام (ص١٤) ط مطبعة حسان.

(3) الحديث أورده الحافظ نور الدين الهيثمي في "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد" (١١/٦٨) حديث رقم (١٧٤٧٢)، وقال: رواه الطبراني، وإسناده جيد. ط دار الفكر - بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

## المحور الخامس

## ترجيح الفقهاء والمحدِّثين واللغويين عدم مشروعية النقاب

ذهب إلى قول ابن عباس وابن عمر – رضي الله عن الجميع – بأن الزينة الظاهرة التي رخص للنساء إظهارها للأجانب: الوجه والكفان، جماعة الفقهاء؛ كما قال العلامة ابن بطال[1]. ويعني أبا حنيفة والشافعي ومالك رضي الله عنهم.

قال الإمام أبو حنيفة: «الوجه والكفان من المرأة ليسا بعورة»[2].

وفي كتاب "الاختيار لتعليل المختار" من كتب الفقه الحنفي: «وجميع بدن الحرة عورة إلا وجهها وكفيها؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ قال ابن عباس: الكحل والخاتم. ومن ضرورة إبداء الزينة إبداء موضعها، فالكحل زينة الوجه، والخاتم زينة الكف؛ ولأنه تحتاج إلى كشف ذلك في المعاملات فكان فيه ضرورة»[3].

وقال القاضي عياض – مالكي المذهب – قال ابن عباس ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ قال: الوجه والكفان، وقاله عطاء، وذكر ابن بكير: أنه قول مالك وغيره، وإليه مال إسماعيل القاضي قال: لأنه الذي يبدو من المرأة في الصلاة[4].

وفي كتاب "قوانين الأحكام الشرعية" لابن جزي المالكي: «وأما الحرة فكلها عورة إلا الوجه والكفين»[1]. وقال ابن رشد الحفيد – وهو مالكي – «أكثر العلماء على أن بدن المرأة كله عورة ما خلا الوجه

---

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢/ ٣٦) ت أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط مكتبة الرشد – الرياض ١٤٣٢هـ/ ٢٠٠٣م.

(٢) شرح سنن أبي داود للإمام بدر الدين العيني (٣/ ١٧٣) ت أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، ط١ مكتبة الرشد ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٣) الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مورد الموصلي الحنفي (١/ ٤٦) وعليه تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، ط دار الكتب العلمية – بيروت.

(٤) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض بن موسى اليحصبي المالكي (٦/ ٥٢٠) ت د/ يحيى إسماعيل، ط١ دار الوفاء ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

والكفين فمن رأى أن المقصود من قوله ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ما جرت به العادة بأنه لا يستر، وهو الوجه والكفان، ذهب إلى أنهما ليسا بعورة؛ واحتج لذلك بأن المرأة ليست تستر وجهها في الحج»[٢].

وفي كتاب "الإقناع" - من كتب الشافعية - «وعورة الحرة غير الوجه والكفين ظهرًا وبطنًا إلى الكوعين؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ وهو مفسر بالوجه والكفين؛ وإنما لم يكونا عورة؛ لأن الحاجة تدعو إلى إبرازهما»[٣].

هذا ومن المُحَدِّثين الذين رجحوا كشف المرأة للوجه واليدين العلامة "ابن بطال" في شرحه صحيح البخاري؛ فقال: «اختلف السلف في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، فذهب طائفة إلى أنَّ قوله ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾: الكحل والخاتم، وقيل: الخضاب والسوار والقرط والثياب، وقال أكثر أهل العلم: الوجه والكفان. روي ذلك عن ابن عباس وابن عمر وأنس، وهو قول مكحول وعطاء والحسن.

ثم قال مرجحًا: والظاهر - والله أعلم - يدل على أنه الوجه والكفان؛ لأن المرأة يجب عليها أن تستر في الصلاة كل موضع منها إلا وجهها وكفيها، وفي ذلك دليل أن الوجه والكفين يجوز للغرباء أن يروه من المرأة»[٤].

والإمام أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن عمر القرطبي شيخ القرطبي المفسر (ت٦٥٦هـ) حيث إنه ذكر أقوال السلف في الزينة التي استثنى الله للنساء إظهارها، وهي قول ابن مسعود: الثياب، وقول ابن عباس والمسور: الكحل والخاتم، وقول الحسن ومالك: الوجه والكفان. ثم علق على الأخير بقوله: «لأنهما

---

(١) قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية لمحمد بن أحمد بن جزي المالكي (ص٥٥) ت الشيخ عبد الرحمن حسن محمود، ط١ عالم الفكر ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام محمد بن أحمد بن رشد القرطبي = ابن رشد الحفيد (ص٩٥) تنقيح وتصحيح: خالد العطار، ط دار الفكر.

(٣) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع لشمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب (١/ ١١٣) ط دار المعرفة - بيروت.

(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٩/ ٢٠، ٢١) ت أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط مكتبة الرشد - الرياض ١٤٣٢هـ/ ٢٠٠٣م.

ليسا بعورة، إذ يجب كشفهما في الإحرام عبادة، ويظهر ذلك منها في الصلاة، وهما اللذان يبدوان منها عادة. والكل متفقون على أن المستثى في قوله ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ هو ما يتعذر ستره إما عادة، وإما عبادة»[1].

ومن اللغويين العلامة "ابن منظور" فقال عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾: «والذي يظهر هو الثياب والوجه»[2].

*****

## المحور السادس

## ترجيح بعض العلماء المعاصرين عدم مشروعية النقاب

من المعاصرين الذين رأوا عدم مشروعية النقاب الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر الأسبق؛ والشيخ محمد زكي إبراهيم رائد العشيرة المحمدية، والشيخ محمد الغزالي وغيرهم.

**قال الإمام جاد الحق رَحِمَهُ ٱللَّهُ**: «ليس لزامًا على المرأة المسلمة أن تخفي وجهها وكفيها بنقاب أو قفاز وما أشبههما، باعتبار أنه لم يقم طليل صريح من القرآن الكريم ولا من السنة بوجوب إخفاء الوجه والكفين، بل جاءت الأخبار الصحيحة بغير ذلك. ومن ثم يكون استعمال النقاب والقفاز عملًا شخصيًا محضًا لا يساند الوجوب فيه دليل ظاهر.

أما أن بعض النساء كن يخفين الوجوه والأكف على عهد الرسول ﷺ فإن ذلك كان من باب الحياء والاعتياد، لا على سبيل الإلزام بحكم تشريعي. يدل لهذا ما رواه الحاكم: «عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: كنا نغطي وجوهنا من الرجال»[3]، أي: حياءً منهن وخجلًا، لا تشددًا ولا تغاليًا في الدين.

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم للإمام الحافظ أبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (٥/ ٤٩٨) ط دار ابن كثير - دمشق - بيروت.

(٢) لسان العرب لابن منظور، مادة "زين" (٣/ ١٩٠٣) ط دار المعارف.

(٣) المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم (١/ ٦٢٤)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. ت مصطفى عبد القادر عطا، ط دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

وما رواه أحمد وأبو داود والبيهقي عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كَانَ الرُّكْبَانُ يَمُرُّونَ بِنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ الله ﷺ مُحْرِمَاتٌ، فَإِذَا حَاذَوْا بِنَا سَدَلَتْ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا إِلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزُونَا كَشَفْنَاهُ»[١]، فتغطية الوجه والكفين عما اختياري موقوت بظروف غير مأمور به، ولا منهي عنه، ويكون خيرًا إذا ترجحت الفتنة وتعين درء المفسدة ... وانتهى الإمام رحمه الله أنه أشبه بالعادات منه بالعبادات»[٢].

**وقال الشيخ محمد زكي إبراهيم رحمه الله** بعد كلام طويل عن عدم مشروعية تغطية الوجه والكفين: «إن المغالاة في إخفاء الوجه عمل شخصي ليس بحكم شرعي»[٣].

**وقال الشيخ محمد الغزالي رحمه الله**: «قرأتُ كتيبًا في إحدى دول الخليج يقول فيه مؤلفه: إن الإسلام حرم الزنا! وإن كشف الوجه ذريعة إليه، فهو حرام لما ينشأ عنه عن عصيان! قلت - محمد الغزالي - إن الإسلام أوجب كشف الوجه في الحج، وألفه في الصلوات كلها، أفكان بهذا الكشف في ركنين من أركانه يثير الغرائز ويمهد للجريمة؟ ما أضلَّ هذا الاستدلال! وقد رأى النبي ﷺ الوجوه سافرة في المواسم والمساجد والأسواق؛ فما روي عنه قط أنه أمر بتغطيتها، فهل أنتم أغير على الدين والشرف من الله ورسوله؟»[٤]. وقال أيضًا: «ولاشك أن بعض النساء في الجاهلية، وعلى عهد الإسلام كن يغطين أحيانًا وجوههن مع بقاء العيون دون غطاء، وهذا العمل كان من العادات لا من العبادات، فلا عبادة إلا بنص»[٥].

*****

## تنبيهات

**التنبيه الأول**: أنه لا يلزم من كشف المرأة وجهها وكفيها إباحة نظر الرجال إليها بدون داع أو مقتضى شرعي؛ فقد كلف الله الرجال بغض البصر عما لا يحل لهم. "فمن العلماء من جوز الكشف، ولم يجز النظر،

---

(١) سنن أبي داود، كتاب المناسك (الحج)، باب في المحرمة تغطي وجهها (٢/ ١٧٣) حديث رقم (١٨٣٣) ط دار الريان.

(٢) من فتاوى الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق (ص٨٨، ٩٣) هدية مجلة الأزهر، عدد (رمضان ١٤١٠هـ).

(٣) معالم المجتمع النسائي في الإسلام للشيخ محمد زكي إبراهيم (ص١٣).

(٤) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث للشيخ محمد الغزالي (ص٤٤) ط٦ دار الشروق ١٩٨٩م.

(٥) المرجع السابق (ص٤٧).

إلا النظرة الأولى العابرة بدون قصد، ومنهم من أباح النظر إلى ما يباح كشفه لكن بغير شهوة فإذا وجد شهوة أو قصدها حرم النظر عليه".

**التنبيه الثاني**: ليس معنى أن الشارع رخص للمرأة في إظهار زينة الوجه، أن تبالغ هي في ذلك، فتستعمل الأدهان، والأصباغ، والألوان، والظلال، وتجعل من نفسها نداء خفيًا للشهوات، وصراخًا يستثير الغرائز بما عليه من كل رموز الجنس وملامح الفراش. لا، إن الذي رخص به الإسلام هو الاعتدال، حتى لا تظهر المرأة قبيحة شوهاء، فتتأزم نفسها وتنعكس أزمتها على شخصها وزوجها وبيتها وعملها وأبنائها والمتعاملين معها، فتكون لعنة متحركة. فالمباح مما ظهر من الزينة ما لا يستلفت الأنظار، ولا يثير الغرائز، ولا يشوه المنظر، ولا يغير خلق الله، وإلا كان محرمًا - قولًا واحدًا - وإن جرت به العادة أو مألوف الناس[1].

**التنبيه الثالث**: ما سبق ذكره من إباحة كشف المرأة للوجه والكفين في حق نساء الأمة ما عدا أمهات المؤمنين. قال القرطبي في "المفهم": وهذا الحجاب الذي أُمر به أزواج النبي ﷺ وخُصِّصن به هو في الوجه والكفين[2]. قال القاضي عياض: «لا خلاف في فرضه عليهن في الوجه والكفين الذي اختلف في ندب غيرهن إلى ستره، قالوا: ولا يجوز لهن كشف ذلك لشهادة ولا غيرها، ولا ظهور أشخاصهن، وإن كن مستترات إلا ما دعت إليه الضرورة من الخروج إلى البراز - كما جاء في الحديث - وقد كن إذا خرجن جلسن للناس من وراء حجاب، وإذا خرجن لحاجة حجبن وسترن أشخاصهن - كما جاء في حديث حفصة يوم موت عمر - ولما ماتت زينب رضي الله عنها صنع على نعشها قبة تستر جسمها، وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾[3]»[4].

**هذا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.**

---

(١) معالم المجتمع النسائي في الإسلام للشيخ محمد زكي إبراهيم (ص١٦ وما بعدها).

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم للإمام الحافظ أبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (٥/ ٤٩٧) ط دار ابن كثير - دمشق - بيروت.

(٣) سورة الأحزاب، من آية (٥٣).

(٤) شرح صحيح مسلم للقاضي عياض (٧/ ٥٧) ت د/ يحيى إسماعيل، ط دار الوفاء.

# البحث الثامن

# فقه الوسائل بين التراث والمعاصرة (وسائل منع الحمل الهرمونية والرحمية المعاصرة أنموذجًا)

إعداد/ م.م. منى سالم محمد السيد سلام

كلية الدراسات الإسلامية للبنات- كفر الشيخ

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد؛

فإن الفقه في الدين مطلوب في كل عصر من عصور المسلمين، خاصة في هذا الوقت الذى كثرت فيه الوسائل الحديثة وتسارعت الأحداث وتصارعت الحضارات والثقافات، فكان لزامًا على الفقهاء ربط الواقع المعاصر بعلوم الشريعة حتى تصبغ الحياة بصبغة الشرع؛ ولذلك كان البحث بعنوان: **"فقه الوسائل بين التراث والمعاصرة (وسائل منع الحمل الهرمونية والرحمية المعاصرة أنموذجًا)"**.

وتتضح أهمية الموضوع في أن تكاليف الشريعة ما هى إلا وسائل لحفظ مقاصدها في الخلق، ولذا فإن من الأهمية بمكان معرفة ضوابط هذه الوسائل؛ لأنها تمثل ربع التكليف، إذ إنه إما أوامر ويدخل فيها المصالح وأسبابها وهى الوسائل، أو نواهي ويدخل فيها المفاسد وأسبابها وهى الذرائع؛ والبحث عن ذلك في التراث ليس استعادة للماضي بما هو ماض، بل هو بحث في جذور الواقع ومرتكزاته، سعيًا لتوصيف مسائلنا المعاصرة، والوقوف على أسبابها بهدف معالجتها، فالتراث حاضر وغائب؛ غائب عن وعى كثير من الناس، وحاضر في لا وعيهم، فاعل فيهم، ومع تطور العلم الحديث ظهرت وسائل جديدة في مجالات متعددة بخلاف الوسائل التقليدية التي ذكرها الفقهاء قديمًا في كتبهم. فكانت الحاجة ماسة إلى معرفة حكم الشرع فيها خاصة أن الوسائل الحديثة مصدرها الغربيين الذين لا يحتكمون حتى إلى ديانتهم المحرفة؛ لذلك كانت الرغبة في الربط بين التراث الإسلامي والمعاصرة في فقه الوسائل من خلال بيان ما يلحق به وسائل منع الحمل الحديثة من الوسائل القديمة والوقوف على أقوال الفقهاء فيها وبيان حكمها، وبذلك تظهر إيجابية الفقه في معالجة المستجدات، ومرونة وواقعية أحكام الشريعة ومواكبتها للتطور، وأنها لا تقف عائقًا أمام متطلبات العصر بسبب حاجة الناس الماسة إلى بيان حكم الشرع في هذه الوسائل؛ لأنها صارت مما تعم به البلوى في العصر الحاضر.

وفي البحث اتبعت المنهج الاستقرائي والتحليلي المقارن بين أقوال الفقهاء بعد توصيف المسألة في العلم الحديث المعاصر، واقتصرت في البحث على حكم الوسائل الرحمية والهرمونية لمنع الحمل، وأثر ذلك في بعض الأحكام الفقهية وعلاقتها بمقصد حفظ النسل؛ لذا كانت هذه أسباب اختياري للموضوع، والله ولى التوفيق.

**خطة البحث:** يتكون البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات:-

**المبحث الأول/ التراث والمعاصرة في الفقه الإسلامي**؛ ويشتمل على مطلبين:

**المطلب الأول:** طبيعة التراث الإسلامي وأهميته.

**المطلب الثاني:** قضية المعاصرة في الفقه الإسلامي.

**المبحث الثاني/ الوسائل والمقاصد وضوابط الاجتهاد في الوسائل**؛ ويشتمل على مطلبين:

**المطلب الأول:** تعريف الوسائل في اللغة والاصطلاح.

**المطلب الثاني:** تعريف المقاصد والعلاقة بينها وبين الوسائل.

**المطلب الثالث:** ضوابط الاجتهاد في فقه الوسائل.

**المبحث الثالث/ حكم الوسائل الهرمونية والرحمية المعاصرة لمنع الحمل**؛ ويشتمل على أربعة مطالب:

**المطلب الأول:** طبيعة وعمل وسائل منع الحمل الهرمونية والرحمية المعاصرة.

**المطلب الثاني:** التكييف الفقهي والحكم الشرعي للوسائل الهرمونية والرحمية لمنع الحمل.

**المطلب الثالث:** آثار وسائل منع الحمل الهرمونية والرحمية في بعض الأحكام الفقهية.

**المطلب الرابع:** علاقة وسائل منع الحمل الهرمونية والرحمية بمقصد تنظيم النسل وحفظه.

**الخاتمة:** وفيها أهم نتائج وتوصيات البحث.

*****

# المبحث الأول

# التراث والمعاصرة في الفقه الإسلامي

## المطلب الأول/ طبيعة التراث الإسلامي[1] وأهميته:

إن لكلِّ أمةٍ من الأمم جذورًا متأصِّلةً في كيانها اصْطُلِح على تسميتها بـ "التراث". وقد استقرَّ في تاريخ الحضارات جميعًا أن التراث أحد جملة من الأعمدة تقوم بعبء تأسيس النهضة الحضارية؛ والتراث الإسلامي مصطلحٌ شاملٌ يتسعُ لكل ما له علاقة بالإسلام من نصوص القرآن والسنة واجتهادات العلماء في فهم النصوص وتطبيقها على أرض الواقع، ويتمثل معظم التراث الإسلامي في المكتبة العربية والتي ترجع بدايتها إلى فجر التاريخ الإسلامي، عندما قامت حركة التدوين في القرن الأول الهجري وهو عصر الصحابة، ثم انتهت إلى التصنيف في القرن الثاني وهو عصر صغار الصحابة والتابعين، وازدهرت كثيرًا في القرن الثالث ثم الرابع الهجري، وهما عصر أئمة فقهاء المذاهب الأربعة، ولا يعنى ذلك إغفال حقوق جوانب التراث الأخرى أو التقليل من شأنها لكن يتضح أن المكتبة العربية هي أهم جوانب التراث الإسلامي؛ لأن التراث هو الهوية الثقافية للأمة، والتي من دونها تتفكك داخليًا وقد تندمج في إحدى التيارات الحضارية والثقافية العالمية القوية، فكان لزامًا على العلماء الحفاظ على التراث.

---

(١) **أولًا/ المراد بالتراث: التراث في اللغة:** أصله ورث ووارث وأبدلت الواو تاء فصارت تراثًا، والتراث ما يخلفه الرجل لورثته من مال أو مجد، وقيل: الورث والميراث في المال، والإرث في الحسب. لسان العرب للإمام محمد بن مكرم بن علي أبي الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، باب التاء المثناة فوقها – فصل الواو– مادة ورث (٢/ ٢٠٠، ٢٠١) ن دار صادر – بيروت، ط٣ – ١٤١٤هـ.

**ثانيًا/ التراث الإسلامي في الاصطلاح:** ذكر العلماء تعريفات عدة للتراث، وجامعها أنه هو: ما خلفه السلف للخلف من عقيدة وشريعة وحضارة مادية ومعنوية، ويتصف التراث بأنه ركنًا أساسيًا من أركان الهوية الثقافية للأمة، بل ويمثل للأمة خزانة الخبرات والعبر التي يجب عليها الاستبصار بها في تعاملها مع حاضرها ومستقبلها. التراث والمعاصرة د/ أكرم ضياء العمرى (ص٢٧) ن مجلة الأمة – سلسلة فصلية – إصدر: عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية – قطر، ط١ – شعبان ١٤٠٥هـ.

## المطلب الثاني/ قضية المعاصَرة[1] في الفقه الإسلامي:

لا شك أن قضية التراث والمعاصرة بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر حين دخلت إلى بلادنا مواجهات حضارية من أوروبا حاملة معها نواتج نهضتها ووسائل تقدمها، وكان ذلك سببًا في انبهار المجتمع الإسلامي وفقده لصوابه بل واستجاب الكثيرون لهذا في اللحاق بركب المعاصرة والانسلاخ من التراث الديني والثقافي، وكذلك الانسلاخ من القيم الخلقية مع الشريعة الإسلامية والقيود الربانية والحدود الشرعية، لكن الحقيقة أنه لا مناص عن الأمرين فلا معاصرة بدون أصالة أو تراث، ولا تراث بدون معاصرة فاعلة فلقد كان شعار العقل المسلم ما روي عن أبى هريرة ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: «**الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها**»[2].

لذلك وجدنا أن الفقه الإسلامي منذ نزول الوحي – القران والسنة – على رسول الله ﷺ حتى يومنا هذا – أي: منذ أربعة عشر قرنًا من الزمان – يسير مع كل المشكلات ويكون لها حلًا منه في جميع مراحل الحياة دون تبديل أو تغيير، ودون الاعتماد على القوانين الوضعية، فقد فتحت الشريعة بابًا واسعًا للبحث والاجتهاد لحل القضايا المعاصرة والمشاكل الجديدة، وبتطور العلم تطورت الوسائل والتكنولوجيا وأصبحت الأمور أكثر تعقيدًا وصدق قول الله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[3]، فكل ذلك يتطلب من الفقهاء وجود أحكام لما يستجد من

---

(١) **المعاصرة**: تعنى وحدة العصر والمصر ووحدة الزمان والمكان وجامعة بين الحضارات، وهذا ما غلب على عقول الناس حيث إنهم فقدوا التمييز بين الخير والشر والحق والباطل بسبب انبهارهم بما جاء لهم من الحضارات الغربية. ينظر: خصائص الأصالة والمعاصرة في الفقه الإسلامي لعطاء عبدالرحمن الندوي (٤/ ٩٧) ن دراسات الجامعة الإسلامية العالمية – شيآغونغ – ديسمبر ٢٠٠٧م.

(٢) الحديث أخرجه الترمذي في سننه – كتاب أبواب العلم – باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة (٥/ ٥١) (٢٦٨٧)، وقال الترمذي: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإبراهيم بن الفضل المخزومي يضعف في الحديث من قبل حفظه». التراث والمعاصرة د/ أكرم ضياء العمرى (ص٨، ٩) بتصرف.

(٣) سورة النساء، من الآية (١١٣).

حوادث ومسائل؛ لأن هذا مقصد شرعي. وقد أشار الإمام الشاطبي إلى هذا بقوله: «إن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا»[1].

*****

## المبحث الثاني

## الوسائل والمقاصد وضوابط الاجتهاد في الوسائل

### المطلب الأول/ تعريف الوسائل في اللغة والاصطلاح:

**أولًا/ الوسائل في اللغة:** جمع وسيلة، قال ابن منظور: «الوسيلة: المنزلة عند الملك. والوسيلة: القربة. وهي في الأصل: ما يتوصل به إلى الشيء ويتقرب به»[2]، وبهذا يتبين أن الوسيلة لغة: "كل أمر يتوصل به إلى أمر آخر، سواء أكان ذلك الأمر محسوسًا أم معنويًا، كان مشروعًا أم غير مشروع"[3].

**ثانيًا/ الوسائل في الاصطلاح:** للعلماء في تعريف الوسائل معنيان؛ أحدهما عام، والآخر خاص.

**المعنى العام للوسائل: يلاحظ من خلال الاستقراء** أنها هي الأعمال التي يتحقق بها مقاصد الشرع في الوجود والواقع فتجلب المصالح وتدفع المفاسد[4].

---

(١) الموافقات لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ) (٥/ ١٧٧) ت أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ن دار ابن عفان، ط١ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٢) لسان العرب لابن منظور، باب اللام – فصل الواو – مادة وسل (١١/ ٧٢٤)؛ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للإمام أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، فصل الواو – مادة وَسَلَ (٥/ ١٨٤١).

(٣) التعريفات الفقهية لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي (١/ ٢٣٧) ن دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، ط١ - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م) بتصرف.

(٤) **فتشمل الوسائل الشرعية**: التكليف، الأسباب، الموانع، الرخص، والذرائع المختلفة، وصيغ العقود والمعاملات، والأسماء، والألفاظ الدالة على معانيها ومسمياتها.. وغير ذلك. الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق لأبى العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (٢/ ٣٣)، ن عالم الكتب، د.ت؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي (٢/ ١٥١) ت محمد الحبيب ابن الخوجة، ن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

**أما الوسائل بالمعنى الخاص فللعلماء فيها تعريفات عدة، من خلال الاستقراء يلاحظ أنها:** "الأفعال أو الأعمال التي لا تقصد لذاتها، لعدم تضمنها المصلحة أو المفسدة، وعدم أدائها إليها مباشرة، ولكنها تقصد للتوصل بها إلى أفعال أخرى هي المتضمنة للمصلحة أو المفسدة والمؤدية إليها"[1].

وبالنظر إلى لفظ الوسائل نجد أنه يدل على مدلول مبهم ولكن يتميز بإضافته إلى المقصود منه، وبذلك فإن الاجتهاد الفقهي لا يتعلق بالوسائل من حيث هي أدوات وآلات فقط، بل من حيث مباشرة المكلف واستخدامه لها وما يتحصل عن هذا الاستخدام من مقصد شرعي؛ لأن الشارع ينظر إلى أفعال العباد ومدى علاقتها بالمصالح والمفاسد[2].

## المطلب الثالث/ تعريف المقاصد والعلاقة بينها وبين الوسائل:

**أولًا/ المقاصد في اللغة:** جمع مقصد، مفعل من القصد، ويأتي لمعان متعددة؛ منها إتيان الشيء، أو التوجه والنهوض إلى الشيء، ونقلًا عن ابن جنى: «أصل مادة (ق ص د): الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء»[3]، وبهذا يتضح أنه يُتَوجَّه إليها بعزم القلب، وحركة الجوارح وهذا هو المعنى الأولى بالقبول.

---

(١) الفروق للقرافي (٢/ ٣٣)؛ مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ الطاهر بن عاشور (٢/ ٥٦٨).

(٢) ولهذا عرف الأصوليون الحكم الشرعي بتعريفات مختلفة تبين تعلق الأحكام بأفعال العباد أهمها: الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وقال الإمام الإسنوي في شرح المنهاج: «قوله المتعلق بأفعال المكلفين، احترز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [سورة آل عمران: ١٨]، والمتعلق بالجمادات كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾ [سورة الكهف: ٤٧]، فإنه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين. ينظر: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (١/ ٢٥) ت الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس ود/ ولي الدين صالح فرفور، ن دار الكتاب العربي، ط١ - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م؛ نهاية السول شرح منهاج الوصول لعبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ أبي محمد جمال الدين (١/ ١٧) بتصرف، ن دار الكتب العلمية -بيروت، ط١ - ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، فصل القاف - مادة قصد (٢/ ٥٢٤)، ت أحمد عبد الغفور عطار، ن دار العلم للملايين - بيروت، ط٤ - ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م؛ لسان العرب لابن منظور، باب الدال - فصل القاف - مادة قصد (٣/ ٣٥٥).

**ثانيًا/ المقاصد في الاصطلاح**[1]: تحدث الإمام الشاطبي عن المقاصد بشقيها العام والخاص[2]، فالمقاصد بالمعنى العام هى الغايات والأهداف التي تقصد من وراء الأفعال[3]، وإذا أضيف إلى الشريعة يضيق مدلولها بخروج المفاسد[4].

وأما المقاصد بالمعنى الخاص فللعلماء في ذلك تعريفات عدة يتضح منها أنها: "الأفعال التي تعلق الحكم بها لذاتها، إما لتضمنها المصلحة أو المفسدة في ذاتها، وإما لأنها تؤدى إليها مباشرة"[5].

بينما استعمل الفقهاء كلمة المقاصد مضافة إلى لفظ الشريعة، فقالوا: مقاصد الشريعة، واستعملوها مضافة إلى المكلفين، فقالوا: مقاصد المكلفين، كما استعملوها معطوفة على لفظ الوسائل أو معطوفًا عليه

---

(١) **علم المقاصد**: واحد من علوم الاجتهاد والذى لا غنى للفقيه المجتهد عنه، وإن كانت نشأة علم مقاصد الشريعة جاءت في ثنايا علم أصول الفقه عند الحديث في العلة عن المناسب، إلا أن أصوله كانت ممتزجة مع أصول التشريع منذ الصدر الأول للإسلام دون النص عليه صراحة، بل أشير إليه في مراحل متقدمة كما قال العز بن عبدالسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد». ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام للإمام أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي = سلطان العلماء (٢/ ١٨٩) راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، ن مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، طبعة جديدة مضبوطة منقحة ١٤١٤هـ/ ١٩٩١م.

(٢) ينظر: الموافقات للشاطبي (٢/ ٧، ٨).

(٣) ويتضح للباحث أن **المراد بالغايات**: هي المصالح والمفاسد ذاتها فإنها غايات الأفعال وثمراتها المرجوة، فكل غاية من شأنها أن تنتج من وراء الفعل هى مقصد، سواء أكانت مصلحة أم مفسدة، وسواء أكانت شرعية أم غير شرعية.

(٤) يتضح أن الشيخين ابن عاشور والفاسي كتبًا عن مقاصد الشريعة خصوصًا ولا اعتراض على صنيعهما؛ لكن إذا ما نظرنا إلي د/ أحمد الريسوني في كتابه "نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي" نجد أنه جعله خاصًا بمقاصد الشريعة. ينظر: مقاصد الشريعة ومكارمها للإمام علال الفاسي (ص٧) ن دار الغرب الإسلامي، ط٥ - ١٩٩٣م؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي د/ أحمد الريسوني (١/ ٥) ن الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢ - ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٥) الفروق للقرافي (٢/ ٣٣)؛ تقريب الوصول إلي علم الأصول (مطبوع مع: الإشارة في أصول الفقه) لأبي القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن جزي الكلبي الغرناطي (١/ ١٧٤) ت محمد حسن إسماعيل، ن دار الكتب العلمية - بيروت – لبنان، ط١ - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م؛ قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية (دراسية أصولية في ضوء المقاصد الشرعية) د/ مصطفى مخدوم (ص٣٨) ن دار أشبيليا - الرياض – السعودية، ط١ - ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

لفظ الوسائل، وهي تعني في قولهم الوسائل والمقاصد: الأفعال المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها[1]، وهذا هو المعنى الخاص للمقاصد الذي ذكره الشاطبى.

**ثالثًا/ العلاقة بين الوسائل والمقاصد[2]:**

بالبحث والتقصي.. تبين أن هناك عدة فروق بين المقاصد والوسائل المفضية إليها منها ما يلى[3]:

١- الوسيلة هي الطريقة المفضية إلى المقصد أو المصلحة، بينما المقصد هو المصلحة ذاتها.

٢- دائرة الخلاف في الوسائل أوسع من المقاصد، وعلى الرغم من ذلك فإن الوسائل مطلوبة ويتقدم فعلها؛ لأنه لا يتوصل إلى المقصد إلا بمباشرتها، قال القرافي: «والوسائل يتقدم فعلها...»[4].

٣- الأصل في الوسائل التعدد والتجدد؛ لأن المصالح غير متناهية، فالوسائل إليها أولى بعدم التناهي، بخلاف المقاصد فإنها ثابتة مطردة[5]، بل ويعين الاجتهاد في الوسائل على جلب المصالح ودرء المفاسد من أمثل الوجوه وأيسرها على وفق مراد الشارع ومقصوده[6].

## المطلب الثالث/ ضوابط الاجتهاد في فقه الوسائل والعمل بها:

١- إن على المجتهد أن يمعن النظر في كيفية إجراء الوسيلة ووجوه المنافع والمضار فيها قبل البت في حكم إيجابها أو منعها.

٢- الاحتكام إلى معيار المصلحة والمفسدة في الحكم على الوسائل؛ لأن العبرة في إجراء الوسيلة بالمآل،

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام (١/ ٥٣)؛ الفروق للإمام القرافي (٢/ ٣٣).

(٢) تبين من التعريفات أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد بشكل عام، لكن أحكام الوسائل مطلوبة باعتبارها مفضية إلى المقاصد، ذلك أن مقاصد الشريعة من أعظم العلوم؛ لأنها تتناول ما قصد الله بإنزال الأحكام فهي من أهم التوقيعات عن رب العالمين.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (٢/ ١٥٠).

(٤) الذخيرة لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (١/ ١٦٤) ت محمد حجي (ج١، ٨، ١٣) وسعيد أعراب (ج٢، ٦) ومحمد أبو خبزة (ج٣-٥، ٧، ٩-١٢)، ن دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١ - ١٩٩٤م.

(٥) والحق أن فقهاءنا الأجلاء قد عبروا عن اتساع باب الوسائل وجواز الاجتهاد فيه بقاعدة: "يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد". الأشباه والنظائر لعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (١/ ١٥٨) ن دار الكتب العلمية، ط١ - ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

(٦) التيسير الفقهي مشروعيته وضوابطه وعوائده د/ قطب الريسوني (ص١٠٤) ن دار ابن حزم، ط١ - ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

فإذا كانت المصلحة راجحة على المفسدة ساغ التوسل بها؛ لأن أغلب حالات الجلب لا تنفك عن بعض المفاسد، والمصالح الخاصة نادرة، وإذا كان العكس، منعت الوسيلة لإفضائها إلى المفسدة الراجحة، ومن ثم انخرام المقصد الذى تسعى إلى تحصيله.

٣- تجديد النظر في حكم الوسائل التي لا يخصها نص بالحكم، وإنما هي مدرجة في عموم الأمر بجلب المصالح ودفع المفاسد، وداخلة في مطلق السعي إلى إقامة صرح الدين وهدم المنكرات من أساسها، فالوسيلة التي تخدم مقصدًا معينًا اليوم، يجدد النظر فيها بعد زمن يطول أو يقصر؛ لأنها قد تصير مخلة بالحكم الشرعي، أو مبطلة للمقصد الأصلي، فالأمر يقتضى إذن تفحصًا مستمرًا؛ لمواءمة الوسيلة لمقصدها، وكذا قدرتها على الإفضاء إلى المطلوب تحصيله بحسب المعطيات الإنسانية والمتغيرات الزمنية في كل عصر.

٤- إن الوسائل وإن كان منصوصًا عليها بحكم خاص، فإنها تحتمل التوسع والتجدد ما أفضت إلى مقاصدها الثابتة؛ لأنها ليست مقصودة لذاتها، بل هي مجرد طرق مؤدية إلى المقصود تتأثر بظروف العصر، وأحوال الناس ومقتضيات الاجتهاد ولم تشرع إلا لاستيفاء أحكام ثابتة وغايات مطردة، فالنص على الوسيلة لا يمنع من الاجتهاد فيها ما دامت تؤدى إلى مقاصد ثابتة[1].

*****

(١) التيسير الفقهي د/ قطب الريسوني (ص١٠٥، ١٠٦).

## المبحث الثالث

## حكم وسائل منع الحمل[1] الهرمونية والرحمية المعاصرة

### توطئة:

اهتم الإسلام بالتناسل وجعل الحفاظ على الإنجاب من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، فحافظ عليه من جانب الوجود بالزواج بالودود والولود[2]، ومن جانب العدم بتحريم قتل الأولاد[3]، ومعرفة حكم وسائل منع الحمل الحديثة من القضايا التي تحدث عنها العلماء حديثًا[4]، وفي هذا المبحث أقوم ببيان طبيعة عمل وسائل منع الهرمونية والرحمية المعاصرة ثم التكييف الفقهي لها وحكم هذه الوسائل الحديثة،

---

(١) **منع الحمل**: هو استعمال الوسائل التي يظن أنها تحول بين المرأة وبين الحمل؛ كالعزل، وتناول العقاقير، ووضع اللبوس ونحوه في الفرج، وترك الوطء في وقت الإخصاب.. ونحو ذلك. ومن خلال التعريف تبين أن ممارسة منع الحمل ليس وليد العصر الحديث بل هو أمر عرف منذ قديم الزمان، فكان العرب قبل الإسلام كغيرهم من الشعوب يستعملون وسائل لمنع الحمل فاستعملوا العزل، وسيتضح ذلك لاحقًا والرضاع، كما استعملوا بعض وسائل منع الحمل عند حيواناتهم حيث كانوا يجعلون بعض الحجارة فى إبلهم أثناء سفرهم حتى لا تحمل، وبعد الإسلام تطورت وسائل منع الحمل تطورًا كبيرًا عند المسلمين، وخصوصًا بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية في عصر الفتوحات الإسلامية وانتشار الترجمة والطب وظهور عظماء له في ذلك العصر، كأمثال أبي بكر الرازي وابن سينا.. وغيرهما. ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (٢/ ٥٠٥) ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م؛ مجلة مجمع الفقه الإسلامي (ع٥) (ص٤٩٧)؛ سياسة ووسائل تحديد النسل في الماضي والحاضر د/ محمد علي البار (ص٢٥٣) ن دار العصر الحديث – لبنان، ط١ – ١٩٩١م.

(٢) عن معقل بن يسار، قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: إني أصبت امرأة ذات حسب وجمال، وإنها لا تلد، أفأتزوجها، قال: «**لا**» ثم أتاه الثانية فنهاه، ثم أتاه الثالثة فقال: «**تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم**». أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب النكاح – باب النهى عن تزويج من لم يلد من النساء (٢/ ٢٢٠) (ح٢٠٥٠)، وقال الألباني: حسن صحيح. ينظر: صحيح الترغيب والترهيب لمحمد ناصر الألباني (٢/ ٤٠٦) ن دار المعارف – الرياض – السعودية، ط١ – ٢٠٠٠م.

(٣) قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾ [سورة الإسراء: ٣١].

(٤) هناك وسائل طبيعية لمنع الحمل وهي التي ذكرها الفقهاء قديمًا كالعزل والرضاع ونحوهما، وهناك من خلال التجارب والأبحاث اكتشف العلماء وسائل حديثة لمنع الحمل؛ منها وسائل التعقيم (الإعقام)، ووسائل ميكانيكية وكيميائية كالواقي وغيره، ووسائل مهبلية كقبعة الرحم والإسفنجة.. وغيرها، ووسائل رحمية كاللولب، ووسائل هرمونية كالحقن والحبوب. ينظر: أساسيات تكنولوجيا وسائل منع الحمل لمجموعة من العلماء (٤/ ١٣) ن منظمة الصحة العالمية (د.ت)؛ تنظيم النسل وتحديده د/ محمد علي البار (٥/ ٣٧) بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي – جدة – المكتبة الشاملة.

وعلاقتها بمقصد حفظ النسل، والذى هو من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وأثر هذه الوسائل في بعض الأحكام الفقهية.

## المطلب الأول/ طبيعة وعمل وسائل منع الحمل الهرمونية والرحمية:

بادئ ذي بدء أقول.. بأن استخدام الوسائل الهرمونية كمانع للحمل ليس قريب العهد، فقد استعملت في القدم بعض النباتات التي كانت تحتوى على هرمونات مانعة للحمل رغم جهلهم بكيفية عملها[1]، وبقى الأمر مجهولًا إلى أن بدأت ملامحه في الظهور مع نهاية القرن الثامن عشر، وتطور الأمر من خلال التجارب الطبية إلى استخلاص هرمونات الأنوثة من مبايض الحيوانات على شكل حقن، إلى أن تمكن بعض الأطباء من صنع أقراص قابلة للاستهلاك عن طريق الفم، وتطورت التجارب تطورًا هائلًا، حتى أظهرت النتائج نجاحًا كبيرًا وبعد تعديلاتٍ مستمرةٍ بدأ تسويقها بدءًا من الولايات المتحدة ثم انتشرت في كل أنحاء العالم مع نهاية القرن العشرين، وتعددت أشكالها من حبوب وحقن وهرمونات قابلة للامتصاص من الجلد[2]، وسأكتفى ببيان الحبوب (الأقراص) والحقن، نظرًا لغالبية السلامة في تداولهما حديثًا[3]، ولا تتخذ أي من هذه الوسائل إلا باستشارة الطبيب؛ لأن لها بعض المميزات والعيوب التي تعتريها أثناء عملها، وسأذكر ذلك على سبيل المثال لا الحصر.

### أولًا/ حبوب منع الحمل وطبيعة عملها:

أ- ماهية حبوب منع الحمل: هناك أنواع كثيرة من حبوب منع الحمل، لكنها في مجموعها عبارة عن مركبات هرمونية تحتوى على خليط هرموني الاستروجين والبروجستيرون المماثل لهرموني المبيض تؤخذ في اليوم الخامس ابتداءً من أول يوم للحيض ولمدة عشرين يومًا كل شهر[4].

---

(١) تنظيم الحمل بالوسائل العلمية الحديثة لسبيرو فاخوري (ص٢٢١) ن دار العلم للملايين – لبنان، ط٦ – ١٩٨٤م.

(٢) سياسة ووسائل تحديد النسل في الماضي والحاضر د/ محمد علي البار (ص٢٩٠).

(٣) وهناك وسائل هرمونية وهي الهرمونات الجلدية الامتصاص كالحلقة المهبلية والغراسات الجلدية واللاصقات الهرمونية. ينظر: أساسيات تكنولوجيا وسائل منع الحمل (٥/ ٣) ن منظمة الصحة العالمية.

(٤) أساسيات تكنولوجيا وسائل منع الحمل (٥/ ٣)؛ وسائل منع الحمل الحديثة لسبيرو فاخوري (ص١٥٠).

ب- **طبيعة عمل الأقراص المانعة للحمل**: جاءت فكرة عمل الأقراص المانعة للحمل من الدراسة الوظيفية لعمل المبيض، والتغيرات التي تعرض له نتيجة لإفراز هرمونات من المشيمة والغدة النخامية، فمن أهم وظائفها العمل على منع الغدة النخامية من إفراز الهرمونات المنشطة لتكوين البويضة في المبيض والمنشطة لنمو أكياس البويضة، ومن آثارها أيضًا أنها تصبح بمثابة سدادة مخاطية تسد عنق الرحم لتجعله أكثر لزوجة فيصعب اختراقه بواسطة حيوانات الرجل المنوية[1].

ج- **مميزات الأقراص المانعة للحمل**: تتميز بأنها عالية التأثير عند استعمالها بالطريقة الصحيحة، وتزيد التمتع بالمعاشرة؛ لأن الزوجين قد أمنا الحمل، بل وتساعد على انتظام الدورة الشهرية عند اختلاطها واضطرابها ويمكن أن توقف في أي وقت ويعود الإنجاب بسرعة بإذن الله.

د- **عيوب الأقراص المانعة للحمل**: لها بعض الأعراض، لكنها ليست أعراضًا مرضية، فهى تسبب زيادة بسيطة في الوزن واضطرابات في المعدة والحيض وأحيانًا انقطاعه[2].

**ثانيًا/ حقن منع الحمل وطبيعة عملها وما يترتب عليها:**

أ- **ماهية حقن منع الحمل**: هى عبارة عن مشتقات البروجستيرون[3] فقط، أو مع الاستروجين على هيئة حقن تؤخذ مرة في ثلاثة أشهر غالبًا أو ستة أشهر[4].

ب- **طبيعة عمل حقن منع الحمل**: جاءت فكرة عمل الحقن المانعة للحمل من الدراسة الوظيفية لعمل المبيض، والتغيرات التى تعرض له نتيجة لإفراز هرمونات من المشيمة والغدة النخامية، فهذه الحقن من أهم وظائفها تعمل على منع الغدة النخامية من إفراز (هرمون LH)[5] **مما يجعل ذلك تعطيلًا لعمل المبيض،**

---

(١) تنظيم الحمل بالوسائل الحديثة لسبيرو فاخوري (ص١٥٠)؛ أطفال تحت الطلب ومنع الحمل للقباني (ص٢١٤) ن دار العلم للملايين ١٩٩٥م؛ أساسيات تكنولوجيا وسائل منع الحمل (٥/ ٣).

(٢) أساسيات تكنولوجيا وسائل منع الحمل (٥/ ٣، ٤)؛ سياسة ووسائل تحديد النسل د/ محمد علي البار (ص٣١٥).

(٣) **هرمون البروجسترون**: مادة كيميائية يفرزها الجزء الأمامى من الغدة النخامية، وهو منمى ومنشط للجسم الأصفر ويهيئ الرحم للحمل. خلق الإنسان بين الطب والقرآن د/ محمد على البار (ص٥١) ن الدار السعودية، ط٤ - ١٩٨٣م.

(٤) أساسيات تكنولوجيا منع الحمل لمجموعة من العلماء (٧/ ٤).

(٥) هرمون (LH): مادة كيميائية تفرزها الغدة النخامية وهو مسؤول عن إنتاج الأجسام الصفراء. خلق الإنسان لمحمد البار (ص٥١).

كما تعمل على جعل إفرازات الرحم مقاومة للحيوانات المنوية، ولا تسبب إجهاض إذا حدث حمل بالفعل، ومن أشهر هذه الحقن: "ديبوبروفيرا" والتي تعطى كل ثلاثة أشهر[1]، وتعطى باستشارة الطبيب الثقة؛ لأن لها مميزات وعيوب تعتريها أثناء عملها.

ج- **مميزات الحقن المانعة للحمل**: تتميز بفعاليةٍ عالية بحيث يمكن استعمالها في أي عمر للمرأة، وتمنع حدوث الحمل لمدة طويلة ثلاثة أشهر أو أربع مرات سنويًا، ويمكن استعادة الخصوبة بعد التوقف عن استعمالها، ولا تؤثر على كمية أو نوعية لبن المرضعة[2].

د- **أما عيوب الحقن المانعة للحمل:** لها بعض الأعراض الجانبية، لكنها ليست أعراضًا مرضية، فيحتمل حدوث تغيرات في نمط الحيض والشعور ببعض الاضطرابات كالصداع والدوران وتأخر عودة الخصوبة بعد توقفها.

**ثالثًا/ وسائل منع الحمل الرحمية "اللولب":**

عرف العرب منذ قديم الزمان وسائل رحمية لمنع الحمل فقيل أنهم أول من استخدمها في رحلاتهم التجارية، والتي كانت تستغرق شهورًا فكانوا يقومون بوضع أحجار صغيرة أو نواة التمر في أرحام نوقهم حتى لا تحمل في هذه الفترة، وتطور الأمر حتى ظهرت الأجهزة الرحمية وأطلق عليها "اللولب"[3]،وسأبين ماهية الواقي الرحمي "اللولب"، وطبيعة عمله وما تعتريه من مميزات وعيوب.

أ- **ماهية وسيلة منع الحمل الرحمية "اللولب"**: عبارة عن هيكل صغير قابل للانثناء ومصنوع عادة من مادة البلاستيك، وغالبًا يكون عليه سلك أو رقائق من النحاس، ويتم إدخاله إلى الرحم عن طريق المهبل، ولكل الأنواع تقريبًا خيط أو خيطان مثبتان به، وتتدلى هذه الخيوط من عنق الرحم لإمكان إخراجه عند الحاجة[4].

---

(١) تنظيم الحمل بالوسائل الحديثة لسبيرو فاخوري (ص١٩٩)؛ سياسة ووسائل تحديد النسل د/ محمد علي البار (ص٣٤٩).

(٢) أساسيات تكنولوجيا منع الحمل لمجموعة من العلماء (٧/ ٤).

(٣) سياسة ووسائل تحديد النسل د/ محمد علي البار (ص٢٦١)؛ الإنسان هذا الكائن العجيب لتاج الدين محمد الجاعوني (٤/ ٢١٤) ن دار المنار – الأردن، ط١ - ١٩٩٣م.

(٤) أساسيات تكنولوجيا منع الحمل لمجموعة من العلماء (١٢/ ٣).

ب- **طبيعة عمل الوسيلة الرحمية لمنع الحمل "اللولب"**: ذهب بعض الأطباء كالدكتور محمد على البار وغيره إلى إمكان الجمع بين النظريتان التي تعتمد عليها وسيلة "اللولب"، فقالوا بأن استعماله يقلل من عدد الحيوانات المنوية، ويحدث تغييرات في إفرازات الرحم، وإنشاء وسط غير قابل للإلقاح نسبيًا ولانغراس البيضة الملقحة في حالة حدوث إلقاح، فهو إن لم يمنع الإلقاح فإنه يمنع العلوق[1]؛ لكن أشار البعض بأنه يعمل مانعًا للحمل "الإلقاح" وليس مجهضًا كما يظن البعض[2].

ج- **مميزات استخدام اللولب كوسيلة لمنع الحمل**: يتميز بعدم شعور المرأة بوجوده أثناء الجماع، وله فعالية عالية لمدة طويلة تفوق خمس سنوات من غير الحاجة إلى إخراجه أو متابعة طبية، ولا يؤثر على كمية أو نوع لبن الأم، ولا يتفاعل مع أدوية أو عقاقير تتعاطاها المرأة.

د- **عيوب استخدام اللولب كوسيلة لمنع الحمل**: لاستخدام اللولب بعض الأعراض الجانبية من غزارة الحيض واستمراه لفترة طويلة، وزيادة الشعور بآلام أثناء الحيض[3]، لكنها ليست مرضية.

## المطلب الثاني/ التكييف الفقهي والحكم الشرعي للوسائل الهرمونية والرحمية لمنع الحمل:

بعد بيان ماهية وطبيعة عمل الوسائل الهرمونية والرحمية لمنع الحمل لا بد من بيان الحكم الشرعي لاستعمال هذه الوسائل، وهذا يكون بالرجوع إلى الأدلة المعتبرة من الكتاب والسنة وغيرهما، فإن لم يوجد بيان لحكم الوسيلة يتم استصحاب الأصل أو الحال، فإن كانت من قبيل التعبدات فالأصل فيها المنع، وإن كانت من قبيل العادات والمعاملات فالأصل فيها الإباحة[4]، ومن خلال ما سبق تبين أن الحبوب والحقن

---

(١) سياسة ووسائل تحديد النسل د/ محمد علي البار (ص٢٦٦)؛ تنظيم الحمل بالوسائل الحديثة د/ سبيرو فاخوري (ص١٦٨).

(٢) قال الدكتور حسان حتحوت في موضوع اللولب بأن منظمة الصحة العالمية في أكتوبر ١٩٨٧م أصدرت تصريحًا بشان اللولب، بأنه وسيلة تمنع الإلقاح ولا يسبب الإجهاض. حول تنظيم النسل وتحديده د/ حسان حتحوت (١/ ٦٦١) بحث بمجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي – جدة، الدورة الخامسة – الكويت.

(٣) أساسيات تكنولوجيا وسائل منع الحمل لمجموعة من العلماء (١٢/ ٥، ٦).

(٤) إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول للإمام الشوكاني (٢/ ١٧٤).

واللولب[1] المانعين للحمل، عبارة عن وسائل تعمل على منع البويضة من التقائها بالنطفة، ويكون ذلك خلال فترة زمنية محدودة بينما تأخذ النطفة مسارها الصحيح نحو قناة فالوب[2]، ويمكن تصنيف ذلك بأنها وسائل تمنع الإلقاح ابتداءً، ويكون تكييفها الفقهي مبنى على معرفة حكم العزل لاشتراكها معه في كيفية العمل وهو منع إلقاح البويضة[3]، وقد اختلف الفقهاء في الحكم الشرعي للعزل[4]، وكان لهم رأيان:

---

(١) بناءً على الرأي القائل بأن اللولب يعمل على منع القاح البويضة وليس إجهاضها. رأى الدكتور حسان حتوت طبقا لما ورد من تصريح في منظمة الصحة العالمية – أكتوبر ١٩٨٧م.

(٢) تنظيم النسل وتحديده د/ محمد علي البار، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي - مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١/ ٩٣).

(٣) بل قد ورد عن أكثر الفقهاء أنهم عندما كانوا يتحدثون عن العزل يلحقون به ما كان شبيهه من الوسائل في كيفية العمل، فقد ورد فى شرح مختصر خليل ما نصه: "ومثل العزل أن تجعل في الرحم خرقة ونحوها مما يمنع وصول الماء للرحم". ينظر: شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني لعبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني (٣/ ٣٩٩)، ضبطه: عبد السلام أمين، ن دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م؛ حاشية العدوى على شرح مختصر خليل لمحمد بن عبد الله الخرشي المالكي (٣/ ٢٢٥) ن دار الفكر – بيروت، د.ت.

(٤) **المراد بالعزل في اللغة**: المنع، يقال عزلت الشيء عن غيره من باب منع، ومنه عزل عن المرأة واعتزلها: لم يرد ولدها. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي (٢/ ٤٠٧) ن المكتبة العلمية – بيروت؛ القاموس المحيط لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (١/ ١٠٣١) ت مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، ن مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٨ - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

**وأما العزل اصطلاحًا**: ورد للعلماء تعريفات عدة في معنى العزل لكنها لا تخرج عن المعنى اللغوي منها ما يلى:

أ- عرف الإمام النووي العزل بأنه: العزل هو أن يجامع فإذا قارب الإنزال نزع وأنزل خارج الفرج.

ب- عرف الحافظ ابن حجر والإمام الشوكاني العزل، أي: النزع بعد الإيلاج لينزل خارج الفرج.

ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، باب حكم العزل (١٠/ ٩) ن دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢ - ١٣٩٢هـ؛ فتح الباري لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (٩/ ٣٠٥) ت عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها: محمد فؤاد عبد الباقي، ن دار الفكر (مصور عن الطبعة السلفية)؛ سبل السلام لمحمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني ثم الصنعاني أبي إبراهيم = الأمير (٢/ ٢١٣) ن دار الحديث، د.ت. فيراد بالعزل أن يخرج الرجل آلته من فرج المرأة، بعد تحقق الإيلاج قبل أن ينزل؛ لينزل خارج الفرج، ويعد العزل من أقدم الوسائل لمنع الحمل، واشتهرت المسألة بين الصحابة، وسئل عنها النبي ﷺ فجاءت السنة النبوية بحكمها.

**الرأي الأول**: يرى جمهور الفقهاء من الحنفية[1]، والمشهور عند المالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4]، جواز العزل وإباحته من حيث الجملة، بحيث يجوز إذا أذنت بذلك الزوجة الحرة، وعدم جوازه إذا لم تأذن، وهو ما ذهب إليه متأخري الحنفية[5]، والأصح عند الشافعية[6].

**الرأي الثاني**: يرى أصحابه بحرمة العزل وإلى هذا ذهب الشافعية في الصحيح والظاهرية[7].

**الأدلة والمناقشات**:

استدل أصحاب الرأي الأول بجواز العزل من حيث الجملة بالسنة والأثر منها ما يلي:

**أولًا/ السنة النبوية المطهرة**: عن جابر ﷺ قال: «كنا نعزل على عهد النبي ﷺ والقرآن ينزل»[1]. وفي رواية مسلم عن أبي الزبير عن جابر قال: «كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ، فبلغ ذلك نبي الله ﷺ فلم ينهنا»[2].

---

(١) جاء في حاشية ابن عابدين: "جاء في الخانية والكمال أنه يجوز لها سد فم رحمها كما تفعله النساء مخالفًا لما بحثه في البحر من أنه ينبغي أن يكون حرامًا بغير إذن الزوج قياسًا على عزله بغير إذنها ... وفي زوجته الحرة يفتقر إلى رضاها" أثناء حديثه عن إذن الزوجة في العزل. ينظر: رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عابدين الدمشقي الحنفي (٣/ ١٧٦) ن دار الفكر - بيروت، ط٢ - ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م؛ فتح القدير للكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي = ابن الهمام (٣/ ٤٠٠) ن دار الفكر، د.ت.

(٢) شرح مختصر خليل لمحمد بن عبد الله الخرشي المالكي (٣/ ٢٢٥) ن دار الفكر – بيروت، د.ت.

(٣) المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (٢/ ٦٦) ن دار الكتب العلمية، التهذيب في فقه الإمام الشافعي لمحيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (٥/ ٤٢٥) ت عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ن دار الكتب العلمية، ط١ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

(٤) المغنى لابن قدامة لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي = ابن قدامة المقدسي (٧/ ٢٩٨) ن مكتبة القاهرة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

(٥) وجاء في البحر الرائق: "وينبغي أن يكون سد المرأة فم رحمها كما تفعله النساء لمنع الولد حرامًا بغير إذن الزوج قياسًا على عزله بغير إذنها. ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم بن محمد = ابن نجيم المصري (٣/ ٢١٥)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، ن دار الكتاب الإسلامي.

(٦) المهذب في فقه الإمام الشافعي للإمام الشيرازي (٢/ ٦٦)؛ التهذيب في الفقه الشافعي للإمام البغوي (٥/ ٤٢٦).

(٧) المرجع السابق؛ المحلى بالآثار لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٩/ ٢٢) ن دار الفكر – بيروت، د.ت.

**وجه الدلالة من الحديث**: يدل الحديث على إباحة العزل؛ لأنه كان على عهد النبي ﷺ، وهو عهد نزول القرآن الكريم، فلو كان محرمًا لنزل حكمه في زمن تنزُّل الوحى ولم يحدث، بدليل أنه في رواية مسلم عندما بلغ النبي ﷺ أمر العزل من الصحابة لم ينههم فهذا صريح في الإباحة، والقاعدة تقول: "لا يجو تأخير البيان عن وقت الحاجة"[3].

**ثانيًا/ الأدلة من الأثر**: ما رواه مالك عن حميد عن قيس مالك؛ عن حميد بن قيس المكي، عن رجل يقال له ذفيف؛ أنه قال: سئل ابن عباس، عن العزل، فدعا جارية له. فقال: أخبريهم، فكأنها استحيت، فقال: هو ذلك؛ أما أنا فأفعله، يعني أنه يعزل[4].

**وجه الدلالة**: دل الأثر على إباحة العزل، ولو كان ذلك محرمًا لبينه النبي ﷺ لصحابته الكرام، إذ لا يقر النبي ﷺ إلا على ما هو مشروع.

**أدلة أصحاب الرأي الثاني**: استدل أصحاب الرأي الثاني على تحريم العزل بالسنة والأثر:

**أولًا/ السنة النبوية المطهرة**: حديث جذامة بنت وهب الأسدية أخت عكاشة أنها قالت: «حضرت رسول الله ﷺ في أناس وهو يقول: «**لقد هممت أن أنهى عن الغيلة، فنظرت في الروم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم، فلا يضر أولادهم شيئًا**»، ثم سألوه عن العزل، فقال رسول الله ﷺ: «**ذلك الوأد الخفي**». زاد عبيد الله في حديثه عن المقرئ، وهي: ﴿وَإِذَا ٱلۡمَوۡءُۥدَةُ سُئِلَتۡ﴾[5]»[6].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح – باب العزل (٧/ ٣٣) (ح٥٢٠٩).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح – باب حكم العزل (٢/ ١٠٦٥) (ح١٣٨).

(٣) قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (١/ ٢٩٥) ت محمد حسن إسماعيل الشافعي، ن دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ – ١٤١٨هـ/ ١٩٩٩م؛ نهاية السول شرح منهاج الوصول للأسنوي (١/ ٢٣٠).

(٤) الموطأ للإمام مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، كتاب الطلاق – باب ما جاء فى العزل (٤/ ٨٥٩) (ح٢٢١١) ت محمد مصطفى الأعظمي، ن مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية – أبو ظبي – الإمارات، ط١ – ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

(٥) سورة التكوير، الآية (٨).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه (٢/ ١٠٦٧) (ح١٤٤٢).

**وجه الدلالة من الحديث**: شبه النبي ﷺ العزل بالوأد الخفي، وهو دفن البنت وهى حية، وهو من العادات المحرمة التي كانت العرب تفعلها في جاهليتها، وقد نص القرآن الكريم على تحريمه، مما يستفاد منه تحريم العزل؛ لمكان التشبيه بين العزل والوأد المحرم[1].

**ثانيًا/ الدليل من الأثر**: روى نافع عن ابن عمر أنه كان يعزل، وقال لو علمت أحدًا من ولدى يعزل لنكلته[2]. وروى أن عبد الله بن مسعود قال في العزل: «هي الموءودة الخفية»[3].

**وجه الدلالة من الأثرين**: دل الأثران على عدم جواز العزل بل وحرمته.

**مناقشة أدلة الرأي الأول**: ناقش الظاهرية – القائلون بتحريم العزل - الجمهور - القائلين بجواز العزل - بأن ما ذكروه من إباحة العزل يعارضه خبر جذامة، فإنه ناسخ لجميع الإباحات المتقدمة التي لا شك في أنها قبل البعث وبعد البعث، وهذا أمر متيقن؛ لأنه أخبر ﷺ بأن العزل هو الوأد الخفي، والوأد محرم، فقد نسخ الإباحة المتقدمة بيقين[4].

**الجواب عن المناقشة**: أجاب جمهور الفقهاء عن ذلك بأنه يمكن الجمع بين الأحاديث[5]، فقالوا كما ذكره النووي: «يجمع بينها بأن ما ورد في النهي محمول على كراهة التنزيه وما ورد في الإذن في ذلك محمول

---

(١) شرح صحيح مسلم للإمام النووي (١٠/ ١٧)؛ سبل السلام للإمام الشوكاني (٢/ ٢١٣).

(٢) نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (١٠/ ٣٨١) ت أبي تميم ياسر بن إبراهيم، ن وزارة الأوقاف – قطر، ط١ - ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م؛ كشف اللثام شرح عمدة الأحكام لشمس الدين أبي العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (٥/ ٥٩٩)، اعتنى به تحقيقًا وتخريجًا: نور الدين طالب، ن وزارة الأوقاف - الكويت، دار النوادر – سوريا، ط١ - ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

(٣) المعجم الكبير للإمام سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي أبي القاسم الطبراني (٩/ ٣٣٥) (ح٩٦٦٥) ت حمدي بن عبد المجيد السلفي، ن مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط٢، د.ت.

(٤) المحلى لابن حزم (٩/ ٢٢٣).

(٥) الجمع بين الأدلة أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر، هذا ما قرره علماء أصول الفقه.

على أنه ليس بحرام وليس معناه نفي الكراهة»[1]، وقد جمع الإمام ابن القيم أيضًا بين الأحاديث من وجه آخر يرجع إليه لعدم ذكره خشية الإطالة[2].

**الرأي الراجح وسببه:** يرى الباحث والله أعلم أن الرأي الراجح هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء – من حيث الجملة – بإباحة العزل وذلك للأسباب الآتية:

١- لثبوت صحة ما ثبت عنه ﷺ في حديث جابر، وهو ما استند إليه الجمهور.

٢- فضلًا عن أن حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يدل على استمرار إباحة العزل إلى وفاته ﷺ، ولو كان منهيًا عنه لبين ﷺ ذلك، والقاعدة تقول: "لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة"[3]، وهذا يدل على أن ما استقر عليه حكم العزل هو الإباحة.

٣- أن ما استند إليه القائلون بالتحريم هو حديث جذامة، وهو عمدة عندهم في الاستدلال، إلا أن جمهور الفقهاء قد أجابوا عنه طريق الجمع بين الأدلة، وفي ذلك إعمالًا للأدلة، ودفعًا للتعارض.

وعليه.. فإنه يجوز استعمال الوسائل الهرمونية والرحمية المعاصرة لمنع الحمل إلحاقًا بحكم العزل لمنع الحمل بصفة مؤقتة، وهو مبني على الجواز والإباحة، لكن بضوابط حتى لا يخرج الأمر إلى نطاق الكراهة والحرمة، ومن هذه الضوابط ما يلي:

١- أن يكون استخدام هذه الوسائل بتراضٍ من الزوجين؛ لأن الحق لهما جميعًا في حصول الولد.

٢- أن تكون الحاجة ماسة وملحة لاستخدام هذه الوسائل، كتعب الأم بسبب الولادات المتتابعة أو ضعف بنيتها، وفي ذلك مصلحة معتبرة شرعًا؛ فلا يجوز منع الإنجاب إذا كان القصد منه الخوف من الفقر

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم (١٠/ ٩، ١٠).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد للإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية (٥/ ١٣٥) ن مؤسسة الرسالة – بيروت، مكتبة المنار الإسلامية – الكويت، ط٢٧ – ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

(٣) قواطع الأدلة في الأصول للإمام المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (١/ ٢٩٥).

أو أسباب غير معتبرة شرعًا[1].

٣- أن لا يكون في استعمالها ضرر على المرأة، لقول النبي ﷺ فيما معناه: «**لا ضرر ولا ضرار**»[2]، أي: لا ضرر ابتداءً ولا يزال الضرر بمثله.

**وأما ما ورد من بعض الأعراض الجانبية الناتجة عن استعمال بعض الوسائل الحديثة لتنظيم النسل فيمكن أن يجاب عنه:** بأن الأصل فيها الرجوع إلى أمر نفسي أكثر من ما هو عضوي، وذلك أن الشعور بالأمان من الحمل يجعل الزوجين إذا كانا خائفين من حدوثه في حالة استقرار نفسي، وأما مسألة اضطراب الحيض وانتظامه فهو منسوب إلى طبيعة النساء واستجابتهن للوسيلة سواء أكانت الأقراص أم الحقن، ومنها ما تعتبره بعض السيدات ميزة وليست عيبا كالزيادة في الوزن وانقطاع الحيض عند بعض السيدات.

## المطلب الثالث/ علاقة وسائل منع الحمل الهرمونية والرحمية بمقصد تنظيم النسل وحفظه:

مدى موافقة العزل - وما يلحق به في الحكم من الوسائل الحديثة لمنع الحمل- لمقصد الشريعة الإسلامية في حفظ وتنظيم النسل: لا يجوز استعمال شيء من الوسائل التي من شأنها القضاء على النسل؛ لأنه يتنافى مع مقصد حفظ النسل الذى هو المقاصد العامة للتشريع الإسلامي[3]، وأما العزل في النكاح فلا يناقض مقصود الشرع في حفظ النسل، فهو مجرد وسيلة من وسائل منع الحمل المؤقتة وليست الدائمة؛ ولذلك فإن النظر عند استعمال الوسائل يكون إلى السبب، والباعث والمقصد لاستعمال الوسيلة، وذلك

---

(١) وقد جاء قرار المجمع الفقهي الإسلامي المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة - مكة المكرمة (٢٣-٣٠ ربيع الآخر ١٤٠٠هـ/ ١٠-١٧ مارس ١٩٨٠م، وفيه: «لا يجوز منع الحمل إذا كان القصد من ذلك خشية الإملاق؛ لأن الله تعالى هو الرزاق ذو القوة المتين: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [سورة هود: ٦]، أو كان ذلك لأسباب أخرى غير معتبرة شرعًا».

(٢) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب إحياء الموات - باب ما قضى فيما بين الناس بما فيه صلاحهم (٦/ ٢٥٨) (ح١١٨٧٧).

(٣) المستصفى لأبي حامد محمد الغزالي الطوسي (١/ ١٧٤) ت محمد عبد السلام، ن دار الكتب العلمية، ط١ - ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م؛ روضة الناظر وجنة المناظر لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الحنبلي (١/ ١٧٠) ت عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، ن جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض، ط٢ - ١٣٩٩هـ.

عملًا بالقاعدة التي تنص على أن "الوسائل لها أحكام المقاصد"[1]، فإذا كان السبب أو المقصد ليس بمباح فتكون الوسيلة مناقضة لمقصد التشريع الإسلامي، أما إذا كان القصد مشروعًا ومباحًا فلا تكون الوسيلة مناقضة لمقصد الشريعة.

وعليه.. فالعزل ليس مخالفًا لمقصد الشريعة في حفظ النسل، وإلا لما أقرته السنة النبوية المطهرة[2]، وانتقالًا من التراث إلى المعاصرة أطلق عليه تنظيم النسل، والأصل أنه حفظ النسل طبقًا لما ورد في تراثنا الفقهي لهذا المصطلح من دلالات.

**أما تعريف تنظيم النسل لغة:** من خلال الاستقراء[3] تبين أن المراد به: تنظيم أو ضبط أو التحكم في النسل أو الحمل والولادة، وكل هذه المصطلحات الحديثة حلت محل العزل المعروف عند العرب وعند الفقهاء القدامى، وهي كلها تتعلق بمعنى واحد[4].

**ثانيًا/ تنظيم النسل اصطلاحًا:** لم يتفق العلماء على تعريف واحد لتنظيم النسل[1] لكن المناسب أنه عبارة عن: استعمال وسائل لا يراد منها إحداث العقم أو القضاء على وظيفة جهاز التناسل؛ بل التحكم في منع الحمل فترة من الزمن لمصلحة يراها الزوجان أو من يثقان به من أهل الخبرة[2].

---

(١) قال القرافي في الذخيرة: «الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها فوسيلة المحرم محرمة وكذلك سائر الأحكام ووسيلة أقبح من المحرمات أقبح الوسائل ووسيلة أفضل الواجبات أفضل الوسائل». ينظر: الذخيرة للقرافي (٤/ ٢٦٠)؛ قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (١/ ٥٣).

(٢) أدلة جمهور الفقهاء على جواز العزل وإباحته في الجملة. سبق ذكره في البحث.

(٣) بيان معنى كل من لفظ التنظيم والنسل على حده، فالتنظيم لغة: مأخوذ من النظم وهو التأليف، نظمه ينظمه نظمًا ونظامًا ونظمه فانتظم وتنظم، ومنه نظم الأمر على المثل، وكل شيء قرنته بآخر أو ضممت بعضه إلى بعض فقد نظمته. لسان العرب لابن منظور، باب الميم – فصل النون (١٢/ ٥٧٨)؛ مختار الصحاح لزين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، باب النون – فصل ن ظ م (١/ ٣١٣) ت يوسف الشيخ، ن المكتبة العصرية – الدار النموذجية – بيروت – صيدا، ط٥ – ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

**تعريف النسل لغة**: الخلق والولد والذرية، وتناسل بنو فلان إذا كثر أولادهم، وتناسلوا أي ولد بعضهم من بعض. لسان العرب لابن منظور، باب اللام – فصل النون (١١/ ٦٦٠)؛ القاموس المحيط، باب اللام – فصل النون (١/ ١٠٦٢).

(٤) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة لمؤتمر المجمع (ع٥) (ص٦١٦) بتصرف، الكويت ١٩٨٨م.

وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم تنظيم النسل بالوسائل الحديثة وكان لهم رأيان:

**الرأي الأول**: ذهب أكثر الفقهاء المعاصرين إلى تأييد فكرة تنظيم النسل بالوسائل الحديثة[3]؛ وقد استدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والمعقول؛ منها ما يلي:

**الأول/ القرآن الكريم**: قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ جَزَآءُ ٱلضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا۟ وَهُمْ فِى ٱلْغُرُفَٰتِ ءَامِنُونَ﴾[4].

**وجه الدلالة**: المراد من قوله تعالى: ﴿زُلْفَىٰٓ﴾ أي: الرفعة والدرجة، كثرة الأموال والأولاد لا تقرب العبد من ربه، وإنما العمل الصالح الخالص[5]، فدل ذلك على جواز تنظيم النسل بالوسائل الحديثة.

**الثاني/ السنة النبوية المطهرة**: الأحاديث التي دلت على جواز العزل[6].

---

(١) وهناك من يطلق عليه تنظيم الأسرة كما ورد عن الدكتور سيد طنطاوي شيخ الأزهر الأسبق، حيث أجاب عن معنى تنظيم الأسرة بقوله: «والجواب ببساطة: تنظيم الأسرة معناه أن يتخذ الزوجان باختيارهما واقتناعهما الوسائل التي يريانها كفيلة بتباعد فترات الحمل، أو إيقافه لمدة معينة من الزمان يتفقان عليها فيما بينهما، والمقصود من ذلك تقليل عدد أفراد الأسرة بصورة تجعل الأبوين يستطيعان القيام برعاية أبنائهما رعاية متكاملة بدون عسر أو حرج أو احتياج غير كريم، وهناك فرق شاسع بينه وبين التحديد والتعقيم والإجهاض، إذ تحديد النسل بمعنى منعه منعًا مطلقًا ودائمًا، حرام شرعًا، ومثله التعقيم الذي هو بمعنى القضاء على أسباب النسل نهائيًا». ينظر: تنظيم النسل ورأى الدين فيه للشيخ الدكتور محمد سيد طنطاوي، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي - مجلة مجمع الفقه الإسلامي (ع٥) (١/ ٨٦).

(٢) ومن الألفاظ ذات الصلة "تحديد النسل": هو الوقوف بالإنسال عند الوصول إلى عدد معين من الذرية باستعمال وسائل يظن أنها تمنع من الحمل. ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (٢/ ٥٠٥) ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م؛ مجلة مجمع الفقه الإسلامى (٥/ ٤٩٧).

(٣) منهم الإمام الغزالي فقال عند حديثه عن العزل: «الصحيح عندنا أن ذلك مباح». والشيخ شلتوت، والدكتور حسن الشاذلي وغيرهم. ينظر: إحياء علوم الدين لأبي حامد محمد الغزالي الطوسي (٢/ ٥١) ن دار المعرفة – بيروت؛ الإسلام عقيدة وشريعة لمحمود شلتوت (ص٢١٢) ن دار الشروق –بيروت، ط١١ - ١٩٩٣م؛ تنظيم النسل أو تحديد د/ حسن الشاذلي - مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة لمؤتمر المجمع (ع٥) (ص١٥٣) الكويت ١٩٨٨م.

(٤) سورة سبأ، الآية (٣٧).

(٥) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي القرطبي (١٤/ ٣٠٥) ت البردوني وأطفيش، ن دار الكتب المصرية – القاهرة، ط٢ - ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

(٦) سبق ذكره في البحث.

**الثالث/ المعقول؛ وحاصله:**

١- أن حجم الموارد الطبيعية محدودة والبشر في تزايد مستمر مما سيحدث فارقًا كبيرًا في المستقبل، فلا وسيلة إلى إحداث التوازن إلا بتنظيم النسل، وهذا يحقق مصلحة كل دولة في تحقيق التوازن بين مواردها وسكانها، لما في ذلك من مراعاة للمصلحة العامة كما قرره علم الأصول[1].

٢- أن تنظيم النسل لتستريح الأم بين الولادات المتكررة، وتستعيد قوتها بسبب الحمل والوضع وعنائهما، وتتفرغ بهمة ونشاط لتربية الولد والرضاعة في فترة الحولين التي حددها الله، قال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ﴾[2].

**الرأي الثاني**: ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى تحريم تنظيم النسل بالوسائل الحديثة[3]؛ وقد استدلوا بالكتاب والسنة والمعقول؛ منها ما يلي:

**أولًا/ القرآن الكريم:**

١- قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ﴾[4].

**وجه الدلالة من الآية:** أن الله خلق آدم وحواء ونشر وفرق منهما رجالًا ونساءً، وفرقهم على الأرض[5]، وفي هذا دليل على أن التناسل والتكاثر مطلوب لتحقيق إعمار الأرض.

٢- قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾[1].

---

(١) تحديد النسل وتنظيمه د/ محمد سعيد رمضان البوطي (بحث مقدم لمجلة مجمع الفقه الإسلامي) (ع٥) (١/ ١٠٠)؛ الوجيز في أصول الفقه الإسلامي لمحمد مصطفى الزحيلي (١/ ١٢٤) ن دار الخير - دمشق - سوريا، ط٢ - ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(٢) سورة البقرة، من الآية (٢٣٣).

(٣) من هؤلاء العلماء الشيخ أبي زهرة وغيره. تنظيم الأسرة وتنظيم النسل للشيخ محمد أبي زهرة (ص١٠٧) دار الفكر العربي، ط١ - ١٣٩٦هـ/ ١٩٦٧م.

(٤) سورة النساء، من الآية (١).

(٥) تفسير القرطبي (٢/ ٥).

**وجه الدلالة من الآية**: أن الله شرع الزواج لإنجاب البنين والحفدة وهذا لا يصلح بالمنع والتحديد.

**ثانيا/ السنة النبوية**: دلت أحاديث كثيرة بالحث على أن يكون النكاح من الودود الولود؛ منها عن معقل بن يسار قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: إني أصبت امرأة ذات حسب وجمال، وإنها لا تلد، أفأتزوجها، قال: «**لا**» ثم أتاه الثانية فنهاه، ثم أتاه الثالثة فقال: «**تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم**»[2].

**وجه الدلالة من الحديث**: ورد في الحديث الأمر بالزواج بالمرأة الودود الولود، فالودود هي التي تحب زوجها، وأما الولود فهي التي تكثر ولادتها، فالمرأة الولود إن لم تكن ودودًا لم يرغب الزوج فيها، وإن كانت الودود غير ولود لم يحصل المطلوب وهو الإنجاب وتكثير الأمة بكثرة التوالد[3].

**ثالثا/ الدليل من المعقول؛ وحاصله**: أن الإكثار من النسل مطلوب في ذاته وهو غاية الزواج الأولى السامية في الإسلام والفطرة الإنسانية، ولا شك أن منع النسل هو ضد الفطرة[4]، والإسلام هو دين الفطرة، قال تعالى: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾[5].

**الترجيح**: يتضح من ما سبق أن سبب الخلاف – بين مبيح للتنظيم ومحرم له – عدم وجود نص قاطع في المسألة بسبب اختلافهم في مفهوم تنظيم النسل، وكون الحكم الشرعي قائم على الاجتهاد والاستنباط أكثر من إيراد النصوص.

وبهذا يتضح جواز تنظيم النسل باستخدام الوسائل الحديثة لمنع الجمل، ولكن مقيد بشروط:

---

(١) سورة النحل، الآية (٧٢).

(٢) أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب النكاح – باب النهى عن تزويج من لم يلد من النساء (٢/ ٢٢٠) (ح٢٠٥٠)؛ وأخرجه النسائي في السنن الصغرى، كتاب النكاح – باب كراهية تزويج العقم (٦/ ٦٥) (ح٣٢٢٧) ت عبد الفتاح أبو وغدة. وقال الألباني حسن صحيح؛ كتاب صحيح الترغيب والترهيب للإمام محمد ناصر الألباني (٢/ ٤٠٦) دار المعارف – الرياض – السعودية، ط١ – ٢٠٠٠م.

(٣) عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي (٦/ ٤٧) ت عبد الرحمن محمد عثمان، ن المكتبة السلفية – المدينة المنورة، ط٢ – ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

(٤) تنظيم الأسرة وتنظيم النسل للشيخ أبي زهرة (ص١٠٤).

(٥) سورة الروم، الآية (٣٠).

١- أن تكون الوسيلة مشروعة ومأمونة.

٢- أن يكون المقصد مشروعًا من تباعد الولادات لاستعادة المرأة صحتها وليس خشية الفقر.

٣- أن يكون التنظيم في حدود إرادة الزوجين من غير إكراه؛ لأن الأصل فيه الإباحة ولم يرد ما يدل على ما يمنعه، وأما ما ورد بشأن تنظيم النسل بموجب القانون فهذا محرم شرعًا؛ لأنه لا يستقيم قياس التنظيم الجماعي على جوازه للفرد ولم يرد في الشريعة الإسلامية ما يدل عليه.

## المطلب الرابع / آثار وسائل منع الحمل الهرمونية والرحمية في بعض الأحكام الفقهية:

إن التكليف في الشريعة ما هو إلا أوامر ونواه، والمرأة كالرجل في جميع التكاليف؛ لأن الله يقول: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩ وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ﴾[1]، بل ولها أحكام خاصة، واقتصرت على بيان الحكم الشرعي للمرأة بالنسبة للعدة والميراث حال استعمال الوسائل لمنع الحمل.

**وصورة ذلك**: إذا ما طلقت المرأة أو توفى عنها زوجها وانقطع الحيض بسبب هذه الوسائل؟

**الحكم**: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمشهور عند المالكية والشافعي في أحد قوليه والحنابلة بأن المرأة في هذه الحالة تعتد بالحيض إجماعًا ولو غاب عنها لأكثر من سنة؛ لأن انقطاعه لعارض وهو مفعول الوسيلة، وسيعود بانقضاء مفعولها، فلا تعامل معاملة الآيس أو الصغيرة، ولا تعتد بالأشهر إلا بعد الإياس؛ لأنه لم يجز قبله[2].

**الدليل على ذلك من الآثار**: عن ابن جريج، عن عبد الله بن أبي بكر، أخبره أن رجلًا من الأنصار يقال له حبان بن منقذ طلق امرأته وهو صحيح وهي ترضع ابنته، فمكثت سبعة عشر شهرًا لا تحيض، يمنعها الرضاع أن تحيض، ثم مرض حبان بعد أن طلقها سبعة أشهر أو ثمانية، فقيل له: إن امرأتك تريد أن

---

(١) سورة النجم، الآيتين (٣٩، ٤٠).

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (٣/ ١٩٥) ن دار الكتب العلمية، ط٢ - ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي = ابن رشد الحفيد (٣/ ١١١) ن دار الحديث - القاهرة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م؛ المجموع شرح المهذب لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (١٨/ ١٣٥) ن دار الفكر؛ المغنى لابن قدامة (٩/ ٩٨).

ترث، فقال لأهله: احملوني إلى عثمان رضي الله عنه فحملوه إليه، فذكر له شأن امرأته وعنده علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت رضي الله عنهما فقال لهما عثمان رضي الله عنه: ما تريان؟ فقالا: لا نرى أنها ترثه إن مات ويرثها إن ماتت، فإنها ليست من القواعد اللاتي قد يئسن من المحيض، وليست من الأبكار اللاتي لم يبلغن المحيض، ثم هي على عدة حيضها ما كان من قليل أو كثير. فرجع حبان إلى أهله فأخذ ابنته، فلما فقدت الرضاع حاضت حيضة ثم حاضت حيضة أخرى، ثم توفي حبان قبل أن تحيض الثالثة فاعتدت عدة المتوفى عنها زوجها وورثت(١).

*****

## الخاتمة

تشتمل على أهم ما توصل إليه البحث من نتائج وتوصيات أجملها فيما يلي:

**أولًا/ النتائج؛ خلص البحث إلى نتائج أهمها ما يلى:**

١- فقه الوسائل واضح في التراث الإسلامي بأن العمل والمرجع فيه قديمًا وحديثًا إلى المقاصد الثابتة في الشريعة الإسلامية، من قبيل أنه متى وجدت المصلحة فثم شرع الله(٢).

٢- وسائل منع الحمل تطورت بتطور العلم والأبحاث والتجارب، فقد ورد في التراث أن العزل هو الوسيلة لمنع الحمل، ولكن اكتشف العلماء حديثًا الأقراص والحقن واللولب وغير ذلك من الوسائل، والتي تؤدى بطبيعتها ما يحدث في العزل.

٣- يجوز العمل بوسائل منع الحمل الحديثة باستشارة الطبيب ولفترة مؤقتة متى رأى الزوجان المصلحة الشرعية في ذلك، بناءً على أن العزل جائز على الراجح من أقوال الفقهاء وبحكمه يلحق حكم الوسائل المانعة للإلقاح حديثًا (الحبوب – الحقن – اللولب).

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب العدد - باب من تباعد حيضها (٧/ ٦٨٨) (ح١٥٤١٠)؛ وعبد الرزاق في مصنفه، كتاب الطلاق - باب تعتد أقراؤها ما كانت (٦/ ٣٤٠) (ح١١١٠٠).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (٢/ ١٧٢).

**ثانيًا/ التوصيات؛ خلص البحث إلى توصيات أهمها ما يلي:**

١- الدعوة إلى اهتمام المسلمين الثقة بالطب حتى يتمكن الفقهاء من بناء الأحكام الشرعية على ما يثبتونه لا على ما يثبته سواهم، فقد قال الشافعي: «لا أعلم علمًا بعد الحلال والحرام أنبل من الطب إلا أن أهل الكتاب قد غلبونا عليه»[1].

٢- تصنيع موانع حمل آمنة الضرر ولا تؤدى إلى العقم متى تركها المتعالج عاد إلى الإنجاب؛ لأن من مقاصد الشرع تكثير النسل والحفاظ عليه.

٣- الدعوة إلى التصريح الطبي لتداول وسائل منع الحمل، فلا يتم توزيعها إلا من قبل أطباء مرخص لهم ولا يكون إلا بالموافقة الزوجية لما للزوجان من حق في الولد، ولا يكون إلا باستشارة الطبيب المسلم الثقة حتى يوازن بين الفوائد والأضرار.

٤- وضع قانون يعاقب على المتاجرة بالوسائل الحديثة لمنع الحمل حتى لا يصبح استعمالها خارج العلاقات الزوجية المباحة بالعقد الشرعي؛ نظرًا لما عمت به البلوى من انتشار الشذوذ الجنسي وما يتعلق به من زنا المحارم وغيره والذى تروج له وسائل الإعلام وظهور من يطالبون بحقوقهم، والله المستعان.

*****

# فهرس المصادر والمراجع


**أولًا/ القرآن الكريم.**

**ثانيًا/ علوم القرآن والسنة النبوية المطهرة وعلومها.**

١- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق: البردوني وأطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.


---

(١) سير أعلام النبلاء للإمام شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (٨/ ٢٥٨) ن دار الحديث – القاهرة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٢- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل أبي عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية، بإضافة ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٣- السنن الكبرى لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني أبي بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٤- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار لأبي بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى ١٤٠٩هـ.

٥- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ لمسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي– بيروت، بدون تاريخ.

٦- المعجم الكبير لسليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي أبي القاسم الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الناشر: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة الثانية (ويشمل القطعة التي نشرها لاحقًا المحقق الشيخ حمدي السلفي من المجلد ١٣)، الناشر: دار الصميعي- الرياض، الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٧- المصنف لأبي بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي - الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ.

٨- سنن الترمذي لمحمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذي أبي عيسى (ت٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج١، ٢) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج٣) وإبراهيم عطوة - المدرس في

الأزهر الشريف (ج٤، ٥)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٩- سنن ابن ماجه – وماجه اسم أبيه يزيد – أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وعَبد اللّطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

١٠-الموطأ لمالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت١٧٩هـ)، تحقيق: محمد الأعظمي، الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي – الإمارات، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

١١-المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية ١٣٩٢هـ.

١٢-سبل السلام لمحمد بن إسماعيل بن صلاح الحسني الكحلاني الصنعاني المعروف بالأمير (ت:١١٨٢هـ)، الناشر: دار الحديث، «بلوغ المرام لابن حجر» بأعلى الصفحة يليه - شرحه «سبل السلام» للصنعاني، بدون تاريخ.

١٣-صَحِيحُ التَّرْغِيب وَالتَّرْهِيب لمحمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتَبة المَعارف – الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٤-عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار النشر: المكتبة السلفية – المدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

١٥-فتح الباري شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الناشر: دار المعرفة - بيروت ١٣٧٩هـ.

١٦-نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار لأبي محمد محمود بن موسى بن حسين الحنفي بدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الناشر: وزارة الأوقاف – قطر، الطبعة: الأولى ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

**ثالثًا/ أصول الفقه والقواعد الفقهية:**

١٧-إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد عزو - دمشق - كفر بطنا، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

١٨-تقريب الوصول إلي علم الأصول لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١٩-روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي (ت٦٢٠هـ)، الناشر: مؤسسة الريّان، الطبعة: الثانية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٢٠-قواعد الأحكام في مصالح الأنام لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الملقب بسلطان العلماء (ت٦٦٠هـ)، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة (طبعة جديدة مضبوطة منقحة) ١٤١٤هـ/ ١٩٩١م.

٢١-الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت٦٨٤هـ)، الناشر: عالم الكتب، بدون تاريخ.

٢٢-المستصفى في علم الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢٣-الموافقات لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢٤-مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت١٣٩٣هـ)، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٢٥-نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي د/ أحمد الريسوني، الناشر: الدار العالمية للكتاب، الطبعة: الثانية ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢٦-نهاية السول شرح منهاج الوصول لعبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ جمال الدين (ت٧٧٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

**رابعًا/ الفقه:**

٢٧-البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم المصري (ت٩٧٠هـ)، (وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨هـ) وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، بدون تاريخ.

٢٨-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود بن الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٢٩-رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين محمد أمين بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت١٢٥٢هـ)، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة: الثانية ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. «الدر المختار للحصفكي شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي» بأعلى الصفحة يليه - مفصولًا بفاصل - «حاشية ابن عابدين» عليه، المسماه «رد المحتار».

٣٠-فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت٨٦١هـ)، الناشر: دار الفكر، بدون تاريخ. بأعلى الصفحة كتاب الهداية للمرغيناني يليه - «فتح القدير» للكمال بن الهمام وتكملته «نتائج الأفكار» لقاضي زاده.

٣١-الذخيرة لأبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد حجي (ج١، ٨، ١٣) وسعيد أعراب (ج٢، ٦) ومحمد أبو خبزة (ج٣-٥، ٧، ٩-١٢)، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى ١٩٩٤م.

٣٢-بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ)، الناشر: مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده - مصر، الطبعة: الرابعة ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م) مصدر الكتاب: موقع مكتبة المدينة الرقمية.

٣٣-حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني لأبي الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (ت١١٨٩هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الناشر: دار الفكر – بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٣٤-شرح الزُّرقاني على مختصر خليل (ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني لعبد الباقي بن يوسف الزرقاني) ضبطه: عبد السلام أمين، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٣٥-شرح مختصر خليل للخرشي لمحمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبي عبد الله (ت١١٠١هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة – بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٣٦-مختصر العلامة خليل لخليل بن إسحاق بن موسى ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت٧٧٦هـ)، تحقيق: أحمد جاد، الناشر: دار الحديث – القاهرة، الطبعة: الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٣٧-التهذيب في فقه الإمام الشافعي لمحيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي الشافعي (ت٥١٦هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٣٨-المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

٣٩-المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي) لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، الناشر: دار الفكر، بدون تاريخ.

٤٠-المغني لابن قدامة لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، الناشر: مكتبة القاهرة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

٤١-المحلى لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ. مصدر الكتاب: موقع مكتبة المدينة الرقمية.

**خامسًا/ علوم اللغة والتراجم:**

٤٢-التعريفات الفقهية لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الناشر: دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٤٣-القاموس المحيط لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث - مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت – لبنان، الطبعة: الثامنة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٤٤-الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٤٥-المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن محمد الفيومي (ت٧٧٠هـ)، الناشر: المكتبة العلمية – بيروت.

٤٦-لسان العرب لمحمد بن مكرم بن على أبي الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت٧١١هـ)، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة ١٤١٤هـ.

٤٧-مختار الصحاح لزين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية - بيروت – صيدا، الطبعة: الخامسة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٤٨-معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، الناشر: دار الفكر ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٤٩-سير أعلام النبلاء لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، الناشر: دار الحديث – القاهرة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

**سادسًا/ مراجع أخرى:**

٥٠-الإسلام عقيدة وشريعة لمحمود شلتوت، الطبعة: الحادية عشرة ١٩٩٣م.

٥١-الإنسان هذا الكائن العجيب لتاج الدين محمد الجاعوني، الناشر: دار المنار – الأردن، الطبعة: الأولى ١٩٩٣م.

٥٢-التراث والمعاصرة د/ أكرم ضياء العمري، الناشر: مجلة الأمة – إصدار: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية – قطر، الطبعة: الأولى، شعبان ١٤٠٥هـ.

٥٣-إحياء علوم الدين لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، الناشر: دار المعرفة – بيروت.

٥٤-أطفال تحت الطلب ومنع الحمل للقباني، الناشر: دار العلم للملايين ١٩٩٥م.

٥٥-خصائص الأصالة والمعاصرة في الفقه الإسلامي لعطاء الندوي، الناشر: الجامعة الإسلامية العالمية - شيا غونغ ٢٠٠٧م.

٥٦-سياسة ووسائل تحديد النسل في الماضي والحاضر د/ محمد على البار، الناشر: دار العصر– لبنان، الطبعة: الأولى ١٩٩١م.

٥٧-تنظيم الاسرة وتنظيم النسل للشيخ محمد أبي زهرة، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة: الأولى ١٣٩٦هـ/ ١٩٦٧م.

٥٨-تنظيم الحمل بالوسائل العلمية الحديثة لسبيرو فاخوري، الناشر: دار العلم للملايين – لبنان، الطبعة: السادسة ١٩٨٤م.

٥٩-مجلة مجمع الفقه الإسلامي حول تنظيم النسل وتحديده، الدورة الخامسة لمؤتمر المجمع، عدد (٥) الكويت ١٩٨٨م.

فهرس